ف ـ ن ۵۸۶۵

۴۶۰۸

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: حاشیه بر مختصر الاصول

مؤلف: حاج آقا حسین خوانساری

موضوع

شماره قفسه

شماره ثبت کتاب: ۶۴۵۴۷

بازدید شد ۱۳۸۲

بازرسی شد ۲۷ - ۳۳

خطی «فهرست شده»

۴۲۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين بذا ايها الشارح اما قيل

بظاهره ح وايضا على تقدير ان يكون كلمة من للتبعيض لكن يحتمل ان يكون المراد باحداث

الصوت جعل العبد قادرا عليه بانه لما اقدره عليه فكانه تعالى احدثه فافهم

مخلوقة لله تعالى على ما هو مذهب الاشاعرة في صحيح الافعال بما التوليد

وفيه اشارة الى لطف اخر بالظاهر انه على هذا لا يعلم من الكلام ان احداث

اصل الصوت منه تعالى بل انما يعلم انه هو الواضع لنعم قد يستبعد بحقيقته لكن دعوى

الاشعار بان اصل الصوت والوضع كلهما فعله تعالى لكنه اشعار ضعيف هذا

وعلى الكلام على انه ح يكون اشارة الى لطف اخر لا الى الاول بعيد جدا فتامل

لا ينطبق على ما هو مذهب الاكثر ولا يخفى ان مذهب الاشعري هو

ان الواضع هو الله تعالى وليس للعبد دخل ولا كسب وهذا يعلم من كلام المص

على هذا التوجيه اذ لا يعلم منه الا انه من لطف الله تعالى احداث وضع الالفاظ

للمعاني وهذا لا يدل على ما ذكر بل يجوز ان يكون الوضع فعل الله تعالى لكن يكون قدرة

العبد كاسبة على ما هو مذهب الاكثري فرسايرالافعال والعجب انه قد تفطن

المحشي بذلك في احداث الصوت وغفل عنه ههنا فتدبر وغاية توجيه الكلام

ان يقال ان نسبة احداث شيء اليه تعالى يدل ظاهرا على كونه فعلا له تعالى

بلا تاثير للعبد ولا كسب وانما صرف عن الظاهر فيه احداث الموضوعات

بناء على التوجيه الاول لكان قوله اقدرهم على الصوت وبناء على هذا

التوجيه لا داعي لحمل الكلام على التطفيل محتاج اليه لكن لا يجزم بان هذا على تقدير

انما يلايم لو جعل الكلام اشارة الى اللطف الثاني فقط واما لو جعل اشارة

الى اللطفين كما هو ظاهر عبارة المحشي فلا اذ بعد الصرف عن الظاهر بالنسبة

الى اصل الصوت لا يبقى الظهور بالنسبة الى الوضع ايضا كما ينبهد به على الدرية

باسالیب الكلام فافهم على ما توهمه بعض الشارحين كانه اراد به الشارح

الاصفهاني ولكنه قد وقع تصحيف في النسخة في لفظ التوقف كما وقع في نسخة صاحب

الرد والحاشية على ما رايناها والصحيح هو التوقيف على ما وقع في النسخة التي عندنا

والعجب من المحشي انه لم يتفطن بذلك مع ان سوق كلامه صريح في ان مراده هو

هذا لانه بعد ما ذكر انه تعالى لطف بعباده باحداث الموضوعات اللغوية

بان وضعها لمعانيها ووقفهم عليه قال وقول المص ومن لطفه الخ اشارة

الى هذا او الى شعر بان مذهبه التوقيف انتهى وكونه مشعرا بالتوقيف ما لا يخفى

على المحشي في الحاشية فافهم والله تعالى اعلم عن الاصطلاحيه بخاصة اي مثل

الاعلام الشخصية مما وضع واحد من العباد ولشيء وليس المراد الاصطلاح الذي

يطلقه المحشي في حاشيته فافهم بظاهره لانه يظهر من حاشيته انه يجعل مثل ذلك داخلا في الموضوع

اللغوي البتة وان الاعلام الشخصية ايضا داخلة في الموضوع اللغوي على ظاهره تعريفه لكن ذكر في الاحكام والوصول ما يشعر بان المراد بالوضع

المذكور في التعريف انما هو الوضع بالمعنى الشامل للثلثة اي اللغوي والشرعي

والعرفي العام او الخاص بطائفة فيخرج منه الخاص كوضع الاعلام الشخصية

هذا وانت خبير بان الظاهر انه لا فرق بين الاعلام الشخصية والعرفي

بطائفة وان الظاهر انها كلها فعل العبد فافهم ثم لا يخفى ان الاحتراز

المذكور انما هو بناء على فهم كون الوضع من الله تعالى اما لو حمل على مجرد كون احداث
الاصوات والحروف منه تعالى فلا يصح الاحتراز وهو ظاهر تعميم بعد تخصيص
اذ المراد بالمشاركة ما يعم المشاركة في البيت والبلد ونحوه وبالجملة المراد
به الاجتماع الضروري للانسان فافهم وحمله على تصور مفهوم اللفظ لكون
اشارة الى رد ما قيل من ان وضع الالفاظ لافادة النسب والمركبات
لا المعاني المفردة لان فهمها من الالفاظ يتوقف على العلم بوضعها لها والعلم
بالوضع لكونه نسبة بينهما يتوقف على فهم المعاني فيدور هكذا نقله القائل و
وجه الخطاء ظاهر مصطلح المتكلمين وهو الفعل المقرب الى الطاعة المبعد
عن المعصية ظاهره انه راجع الى الصوت المقطع يمكن ان يرجع الى
الوجه ويقال قوله على وجه اي على كيفية فيطابق مذهب الشيخ كان
الكلام مشعرا لان الحرف هو الدال قطعا فيه ما اشرنا اليه اه يمكن ان
يقال ان السيد في اول الكلام تكلم على مذاق الشارح ويكون غرضه
شرح كلامه وفي اخره اشار الى ما هو الحق عنده من مذهب الشيخ الرئيس
وامثال هذا الاجمال في كلامه شيء غير عزيز فاندفع الايراد ان معا
لا يمكن ان يتعلق قوله اه اذ الدلالة ليست بسهولة بل حصول الدال انما هو
بسهولة ولا يخفى انه يمكن ان توصف الدلالة ايضا بالسهولة باعتبار
حصول الدال بسهولة لكنه بعيد واما عدم الامكان فلا فافهم وسهولة
حصول الاعلام من جهة اه يمكن المناقشة فيه لان الاعلام قد يتصف
بالسهولة وضدها مع قطع النظر عن حصول آلته ايضا الا ترى ان الاعلام

باللفظ

باللفظ اسهل منه بالاشارة مع قطع النظر عن الآلة فالاولى في وجه الاولوية ان يقال
ان التعليل المذكور في الشرح ينطبق على كون المقدر هو حصول الدال لا المط
كما لا يخفى وللمتكلف حمل كلام المحشي على هذا بان يقال مراده ان السهولة التي ذكرها الشارح
واستدل عليها بثبوتها للاعلام بواسطة ثبوتها لآلته هذا ويمكن ان يكون مراد السيد ايضا
من المط هو الدال لا الاعلام فتامل متعلقا باقدرهم لما كان المفهوم منه على هذا
ان الاقدار بسهولة لا انهم قادرون بسهولة فسره بان المراد تعلقه بالقادرين
المستفاد من اقدرهم ولا يخفى ان تعلقها بالقادرين ايضا لا يستقيم بظاهره اذ
القدرة لا يتصف بالسهولة وعدمها الا باعتبار متعلقها فتعلقها بالقادرين
باعتبار كونها وصفا للصوت بالمعنى المصدري او التقطيع اللذين هما متعلقا
القدرة في هذا المقام ولا يخفى ما فيه من التكلف من جهة الجار وان كان
بعيدا من جهة مرجع الضمير كما سبق الاولى حذفه لما سبق فهي اي الالفاظ
عبارة عما في الضمير فيكون موضوعة لها اي لما فيه وهو المعاني الذهنية وتانيث
الضمير بذلك الاعتبار ويحتمل ارجاعه الى المعاني الذهنية المذكورة سابقا فيكون
اشارة الى ثبوت المدعى وح يقدر قولنا وهو المعاني الذهنية بعد قوله عما فيه فافهم
وبان قولنا زيد قائم اه حاصله ان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا
للنسبة الخارجية لكان صادقا البتة اذ النسبة الخارجية واقعة في الخارج البتة
بل يمكن ان يقال انه ح يلزم ان لا يتصف بالصدق والكذب اصلا اذ هما
باعتبار مطابقة المدلول للنسبة الخارجية وعدمها والنسبة الخارجية لا تتصف
بشيء منهما اذ هي عين نفسها الا ان نعمم في المطابقة بحيث تشتمل العينية وح يلزم
صدقه دائما لكنه تعسف ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية يعني
ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف

الدلول عن الدال حتى يلزم تحقق تحققها البتة فيكون صادقا دائما فان دلالة وضعية
على كون النسبة الخارجية ويجوز رفعها بالتخلف فان كانت متحققة في الواقع فهو صادق
والا فكاذب هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية
فالكلام انما يدل على تحققها فيصير تقدير ان يقال زيد قائم باعتقادي فيمتنع ان يكون
صدقه وكذبه باعتبار كون تلك النسبة الذهنية وعدمها لا باعتبار كون النسبة
الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا سواء كانت
مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم كون النسبة الذهنية فيكون الصدق
والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للواقع للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام
لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتامل على ان النسبة اه لا يقال هذا
لا يضر المستدل بل ينفعه لانها اذا لم تكن موجودة كيف يصح ان تكون القضية موضوعة
للامر الخارجي لانه على هذا يصير معنى الدليل الاتي ويكون باقي المقدمات لغوا هذا مع
انه لا يخفى ان الاولى حذف تلك العلاوة فافهم سواء كان من قبيل المعلومات
الظاهر انه اراد به الماهية من حيث هي وحملها على الماهية باعتبار الوجود في الذهن
وان وافق ظاهر العبارة لكن يرد عليه انه ايضا لا ينتفع الدلائل المذكورة على
التطابق بين احتمال او هو الحق وهو ان يكون موضوعة للماهية من حيث هي فلا وجه
لعدم التعرض للايراد على هذا اولا لعدم دليل على هذا التوجيه الاحتمال الثالث
فافهم هذا اشارة القائلين بتشخص دائما القائلون بحصول الكليات بانفسها في الذهن
على بعض بالصورة الا الماهية باعتبار الوجود في الذهن فالمعلوم المقابل لها
هو الماهية من حيث هي البتة وهو ظاهر انها موضوعة للصور الذهنية لا يخفى ان
الحق ان يكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظاهر الفساد جدا او كيف
يقول عاقل ان المراد من زيد في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا اذا علم

انه يستفاد من كلام صاحب الحاشية على ما ذكره المحشي في حواشيه عليها ان المعلوم
بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور الذهنية
وعلى هذا يكون مذهبه هنا ايضا هو ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي
فما كان موجودا خارجيا والمراد الذهني فما سواه بناء على ما ذكره المحشي
في حواشيه على حاشية البيجوردي من ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك
الخلاف اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات
وفيه تامل لكن هذا المذهب اظهر عند العقل كما لا يخفى وما ذكره المحشي من انه
لم يذهب اليه احد مجرد دعوى وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي
والامام الرازي وامثالهما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم
ذهبوا الى ان في غير الموجودات الخارجية الذي هو المعلوم هو الموجود
الخارجي والتاويل في الموجود الخارجي بحمله على الماهية من حيث هي بان
يكون في مقابل الصورة على ما سيتقدم من المحقق الدواني او بان
يكون بمعنى الموجود في نفس الامر لا بمعناه الظاهر او سيتقى الكلام في
الاضراعيات بل يجري فيها ما ذكرنا من النزاع وما يكون اضراعيا ايضا
بناء على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لانها تصلح لان
تصير موضوعات لقضايا اكاذيب صادقة فالمراد بنفس الامر ما
يشمل المبادي والا فان على ما ذكره المحشي سيظهر حاله عن قريب على ان
الموجود في نفس الامر لصدق على الماهية والصورة فلا يصح جعله
في مقابل الصورة بل لا يصح جعله في مقابل شيء فهلا يصير قولهم المعلوم
بالذات هو الدليل الخارجي على هذا التوجيه غير معتد اصلا لدى مرلم يقولوا
المعلوم بالذات شرح الكاشية وظاهره عدم افادته فافهم بان المعلوم بالذات

اذا المقصود الذكورة ليس ما ذكره المحشي
فهو مع هذا الخلاف على ذلك لا
لم يتم على

فالظاهر ان مرادهم هو التفصيل على ما ذكرنا وما ذكره المحشي من ان الوجدان يحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن فيكون المعلوم
بالذات في الصورتين هو الصورة مم فانا نجد في الاول انا ادركنا شيئا
خارجا منا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا التفتنا الى انفسنا وراجعنا اليه
هذا والتفصيل انهم اما ان يقولوا بان في ادراك الموجود الخارجي لا يتمثل شيء في الذهن
بناء على انه اذا كان امر موجودا في الخارج يكفي في ادراك الذهن له ارتباط
وانتساب خاص اليه ولا حاجة الى انطباع صورة منه فيه واذا لم يكن
موجودا في الخارج فلا بد من تمثل صورة فيه ليدركها ويعلمها ام لا بل يقولون
بتمثل الصورة في جميع الادراكات فعلى الثاني يستبعد الوهم ظاهرا القول
بان الصورة الحاصلة في الذهن عندما لا يكون لها مطابق في الخارج معلومة
بالذات وملتفت اليها وعندما يكون لها مطابق لا يكون كذلك لكن الخطب
فيه سهل اذ يمكن ان يكون من حيث انه اذا كان لها مطابق في الخارج يلتفت
الذهن اليه ويغفل عن الصورة واذا لم يكن كذلك يلتفت اليها ويتوجه نحوها
ولا بعد فيه وعلى الاول وهو الظاهر من راي القائلين بان الابصار بخروج
الشعاع فاذا قالوا في الابصار بذلك فكانهم يقولون في غيره من الادراكات
الضمنية فلا استبعاد اصلا لانه حين ما لم يكن صورة منطبعة يكون المعلوم هو الامر
الخارجي وعندما يكون يكون هو تلك الصورة ولا استبعاد فيه هكذا حققه
والدي دام ظله العالي في حواشيه على حواشي الاشارات فتدبر ولا يخفى ايضا
انه يبعد من مثل الفارابي والشيخ واخبرا بهما القول بكون الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك الخلاف فالظاهر
ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الصورة فيما لم يكن موجودا في الخارج

فيكون

فيكون هو القول بالتفصيل المذكور فيصير النزاع لفظيا فتامل وح لا ينتهض الدلائل المذكورة فان
قلت ان الدليل الاول كما ينفي كونها موضوعة للامر الخارجي كذلك ينفي كونها موضوعة للمعلومات
فان المعلوم في المثال المذكور في جميع المراتب هو شخص واحد اذ كل من تلك الصور تمثلت
في الذهن من امر واحد فيكون هو المعلوم الا انه بصور غير مطابقة واذا كان المعلوم واحدا
فلو كان اللفظ موضوعا له لما تغيرت التسمية قلت لعله اراد بالمعلوم ما يكون الصورة
صورة له في الواقع اذ هو المعلوم بالحقيقة لا ما تمثلت الصورة منه ولا شك ان
المعلوم بهذا المعنى قد تغير في المثال المذكور فتدبر ومن ههنا يظهر ان من قال بان اللفظ
موضوع للموجود في الذهن يحتمل ان يكون مراده ان الانسان مثلا ليس موضوعا
لما هو انسان في الخارج بل لما علم بعنوان الانسانية وتمثلت منه صورة الانسان
في الذهن سواء كان انسانا في الخارج ام لا ولذلك اذا حصل من الشبح صورة الانسان
سمي انسانا واذا حصل صورة الفرس سمي فرسا وهكذا اذ لو كان موضوعا للامر الخارجي
لما تغيرت التسمية ولا يخفى ان النزاع في هذا المعنى معقول فلا يبعد جدا حمل هذا النزاع
عليه ثم ان هذا في الموجودات الخارجية ظ واما في غيرها فالظاهر انه يتمشى ايضا
هذا النزاع مثلا الكلية ليس لها وجود في الخارج بل في نفس الامر فيكون الخلاف في
ان لفظ الكلية بل هي موضوعة لما كان في نفس الامر كلية ام لا لما علمناه كلية
وتمثلت منه صورة الكلية في الذهن سواء كانت في نفس الامر كلية ام لا يكون
بالخارجي ما يشمل النفس الامري ايضا والمراد به ما يشمل الاختراعي ايضا على الوجه الذي
نقلنا آنفا على انه لا ضير في عدم شموله للاختراعي بل للنفس الامري ايضا كما لا يخفى هذا
والاظهر ح هو القول بكونها موضوعة للامر الخارجي كما يشهد به الوجدان والدليل
الاول للمخالف يندفع بما ذكره المحشي وكذا الدليل الثاني لو تمحل في اجرائه ههنا فالجواب
هو الجواب واما الدليل الثالث فانما يتوجه لو حمل الامر الخارجي على ظاهره واما

لو اجرى الكلام في الاختراعيات على غير ابلا هل هو
موضوع بالوضع النوعي لما لوحظ العقل الصحيح
كان غير ابلا ام لما يصور بعنوان الغرابل مطلقا
حتى لو ظن الحمار غير ابلا كان موضوعا للغرابل وكذا
القول في الانسان ذي الجناحين وغيره من
الاختراعيات فافهم منه

بعد التعميم كما ذكرنا فلا التفات له الى ان تلك الصورة لم يراد
انه لا يلتفت الى كون الصورة قائمة بالذهن فهو لا يدرك كما لا يعرف او اراد انه
لا يلتفت الى ذات الصورة العالم به اصلا فهو لان الصورة حاضرة عند النفس قائمة به
فاذا سمع شخص لفظ زيد فلعله ينتقل الى الصورة الحاضرة منه عنده ويلتفت اليها لكن لا يعلم
انها في ذهنه ويلتفت اليها اذ العلم بالصورة الحاصلة في الذهن والالتفات اليها لا يستلزم العلم
بكونها حاصلة في الذهن والالتفات اليه والصاقه انكار بعضهم وجود الصور لا عبرة
به اذ لعله ما في الواقع لكون حاضرة عندهم ايضا لكنهم لسوء فهمهم لا يتفطنون بها و
يزعمون انها نفس شيء في ذهنهم فينكرونها جهلا وذلك نظير ما قالوا ان المراد بالعصمة
هو الصورة المنطبعة لا الامر الخارجي مع انا لا نتفطن بها بل اكثرهم قد انكرها
ولا نضر ذلك لانهم يقولون انا نرى الصورة المنطبعة لكنها ما حصلت من الامر
الخارجي التبس علينا الامر ونحن ان المرئي لنا هو الامر الخارجي ونفس صوره
اصلا فنقول الاشكال الثالث وهو كون بعضها موضوعا لبعض اذ الامور الكلية
كالانسان مثلا ظاهر اذ الظاهر انه موضوع للذهن من حيث هو مع قطع النظر عن
الوجود الذهني والخارجي واما في الامور الشخصية كزيد مثلا فلا اظن ظهور ان زيدا
ليس هو موضوعا لمهية الانسان من حيث هو ولا معقولا مع قطع النظر عن الوجودين
مهية غير مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن
والخارج معا فالشخص الذي هو عين الشخص الخارجي ليس هو بالقول الظاهر ليس هو بالنسبة
اما كون المهية الكلية لا العوارض الخارجية والامور النسبية الى المهية الموجودة في الفضاء
الخيالي على ما تقول ان المهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة وان لم يشتمل
الذهن اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت
شخصا اخر ولا يمكن ان يكون الشخص الخارجي في الذهن فظاهر ايضا لان الاشكال في المهية

المهية الكلية وظاهر ان الالفاظ انما تدل على الاشخاص لا بما هي موضوعة لتلك المهيات
فتامل ولعل ان يقال ان المركبات انما وضعت اللفظ موضوعا للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص
الذهني واما في الكليات فهي موضوعة للمهية من حيث هي كما عرفت فتدبر وتحفظ
على ما ذكرنا في جميع ما يرد عليك من امثال هذه الموارد فانه ان كان كما هو ما ذكرنا
من التفصيل وقد حصل بعض المحققين كان هذا المحقق وهو الدواني اورد هذا
التحقيق في تحقيق العلوم بالذات فاجاب المحشر ههنا بناء على ما زعم من فرعية هذا
لذلك كما نقلنا وعلم الرجال بهذا التحقيق بانك ايضا كما عرفت اذا تأملت ان المعلوم
بالذات في مثل هذه المسائل ونحوها الكلام نظير ما تمام ما ذكرنا
فقد كرروا تارة والمحشي لم يرادهم بالامر الخارجي هو الصورة مطلقا سواء
كان هو المهية من حيث هي او الشخص الخارجي او الذهني ولا بعد فيه كما لا يخفى وحصل
النزاع ان حس وادراكنا زيدا مثلا وتصورنا له هل ادركنا نفس صورة المنطبعة
والتفتنا اليها ام لا بل المدرك والملتفت اليه هو نفس ما اختلف فيه حين
رؤيتنا له هل رأينا نفس صورته المنطبعة فينا وتعلق الرؤية بها ام رأينا
نفس الوجود الخارجي وتعلقت به رؤيتنا الخ وفي الاشخاص الذهنية والمهيات
الكلية ايضا كما لا يخفى فالنزاع في ان العلوم والملتفت اليه حقيقة هي الادراكات
بل هو ذوات الصورة مطلقا او الصورة والامر الخارجي لا يشتبه على من له ادنى مساس بالقواعد وهو اصل
منكل جدا والله الموفق ومن ظاهر بهذا انه يمكن ان يكون مراد من قال بالامر الخارجي
في الحد السابق الامر الخارجي مع قطع النظر عن كونه معلوما او لا فتامل اذ
قد يكون الغرض معلقا على هذه الفائدة اي انتفاؤها بانتفائها واما وجودها مع
عدمها اي في اي وقت فرضت فلا دخل لهذه الفائدة فتفطن لان الوجود في الكتب
لا حتياجها الى ادوات متعددة حضورا في جميع الاوقات كما ذكره شارح العلل

لا يتوهم ان اذا لم يكن [illegible] الصورة فلا يكون ادراك الصورة او
الصورة فلا يكون ادراك الصورة فلا يكون
لظهور فساده فانا نقول قد ذكرنا
فيما مر منه ما ظ

او اثنان لان الواحد مع اثنين ليس الآحاد والاثنين معه واحد امر مبهما
جمع من الجموع والمعروض ان كل جمع من الجموع داخل في الحكم لانا نقول بهذا اراد اورده
في شرح الملخص على من زعم ان عموم المفرد شامل من عموم الجمع باعتبار كونه بعض كل
جمع من الجموع وهو على اعتباره صحيحة ليس مساوات عموم المفرد وعموم الجمع بهذا المعنى
في جميع المواد ولا اختصاص له بما ذكره اولا والغافلون عما فلا بعيد
كون صاحب الكشف في الجمع منهم وغفلته عن ذلك كغفلة التلازم بين
ثبوت الحكم لكل واحد واحد وللمجموع من حيث المجموع من هذه الآية الشريفة فانه
ظاهر ابعد من مثل صاحب الكشف الغفلة عنه على انه يمكن ان يدفع هذا الايراد
بان من ذهب الى انه يعم كل جمع من الجموع اراد به كل جمع كموني صحيحي مكسر
نفس الامر مع قطع النظر عن الفرض وظاهر ان ثبوت الحكم لكل جمع بهذا المعنى
لا يستلزم ثبوته لكل واحد واحد فيتامل والله على الاقل يسلم ان لا يلزم من ثبوته للمجموع الفرضي
ثبوته لكل واحد واحد بل يقال ان ثبوت الحكم لكل جمع لا يستلزم ثبوته لكل واحد او كون ذلك لا يثبت حكم
شيء من الآحاد مع ثبوته لكل جمع منها كما اذا فرض ان بابا لا يغلق على صحة
احد من احاد قوم مع قدرته كل جمع منهم عليه وكما اذا فرض انه لم يوجد
في بيت الا شخص واحد فيصلح ان يقال انه عدم في هذا البيت كل شيء من مجموع
الاشخاص ولا يصح ان يقال انه عدم فيه كل شخص لان ثبوت الحكم لكل واحد
واحد لا يستلزم ثبوته لكل جمع فيصح قولنا كل جمع منهم لشيء منه فاذن بين استغراق المفرد والجمع عموم من
وجه والظاهر من كلامهم هو ان عمومية استغراق المفرد مطلقا لان قولهم الظاهر
ان مرادهم من عمومية استغراق المفرد ان الافراد التي يثبت لها الحكم او
المنفي عنها في استغراق المفرد اكثر من الافراد التي يثبت لها الحكم او المنفي عنها في

استغراق المفرد اكثر من الافراد التي يثبت لها الحكم او المنفي عنها في استغراق الجمع وقد سبق هذا
بما ذكرنا فتامل بعون الله وقد عرفت بهذا فساد ما ظنه بعض الافاضل من كلام المخبر حيث نظر بمزيد تامل على كلام
الكشاف على ان الملاك في عموم الجمع ودونك لانه قال واما ذكره من ان ظرف كل واحد دون
المجموع فيدفعه قول صاحب الكشاف ولم يحمل على ذلك لم يكن له دون المجموع ذكر ما ينافيه
اتفاقهم على ان اولا يكفي ان يدل على انه يعم المجموع فالظاهر منه ان ما سبق النفي
على ذلك النهج الا ان يراد به ليس ظاهرا في كل واحد واستدل عليه او الاصل صاحب
الكشاف مرجوح انه يدل على انه يعم كل جمع لا كل واحد واحد اذ هذا مرجوح من حيث ان دلالة
على ان المجموع لا كل واحد تكفل مهما دل على مطلوبه لكن مرجوحيتين مختلفتان وفيه بعد
ان الحكم بذلك الاتفاق مع نقل كالف ذلك عن صاحب الكشاف مما لا يجدي نفعا
ايضا ان كونه يعم كل جمع عرفي هذا وهو الظاهر دل على ما ذكرنا كما لا يخفى واما قول ابن
عباس فالظاهر من المفسر انه حمل على ان الكتب بمعنى المجموع كما يظهر مما تلوناه عليك وهذا
وان امكن توجيهه بتكلف لكن الظاهر انه اضر بنا على كون الكتب بمعنى كل جمع
كما فهم صاحب الكشاف وحينئذ منه بانه اذا اريد بالواحد الجنس والخنثى قائم مقام ذكر
الجنس كلهم لم يخرج منه شيء واما الجمع فلا يدخل كحمة الانسية بعض افراد الجمع فتدبر
على ان كون الجمع المعرف اه لكن ان الالف واللام تفيد استغراق
افراده حوالها فاذا دخل على الجمع يكون الظاهر منه كل جماعة جماعة فيفيد عرفه منه
عرفه فضلا عن عدم كونه بذلك المعنى وهو ظاهر ورد عليه ان كلام المصنف
اه فان قلت لعل بين التوجيهين تعارضا على مذهب من قال ان الجمع المعرف
يعم كل واحد اذ قد يكون الموضوع بمعنى الموضوع قلت في كتب اللغة يكون لفظ
الكل اذا دخل المعرف لاستغراق اللام في المعرف مع ان منافاة التوجيهين على
تقدير عدم دلالة على هذا فاذا وجه العدول عن الموضوع الى الموضوعات حتى يحتاج الى

هذه الغاية فتامل من ارتكاب الاسحم اى بعتمه وما يمثل مرادة

الفاضل هو الفاضل الاجهر وهو بعد ما وقع استدراك ذكر اللفظ بعد ما ذكره

المحترز نفقد تصدر الموصوف زيادة قوله الدال لفظ بهذا الوجه ولا يخفى ان الكاتب

نقل هذا الكلام في اول الحاشية بعد قوله لان الفعل من العلم وكما وقع

سهو من الناسخ فافهم واما الاعتراض عليه بما قد وجه المحقق الشريف الكلام

على وجه صحيح بهذا الاعتراض حيث قال فالمفرد هو الدال لفظ الكلمة واحدة اذا

صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة وما له ان لفظ هو كلمة واحدة فان ما لم يصر ملفوظا

بتلفظ كلمة واحدة لا يتصور ان يكون كلمة واحدة فهو

الواحد ملفوظا بها حتى لا يستقيم المعنى على المراد الملفوظ بتلفظ كلمة واحدة اى

يكون لفظ تلفظ كلمة واحدة على كونها موجودا بالوجود الذى هو صلاح الفاعل

فيه بهذا اذا كان الباء للالصاق او المصاحبة ويمكن ان يكون للسببية الضمانية

بان يكون المراد الملفوظ بسبب تلفظ كلمة واحدة ولا شك في صحة العلية ههنا اذ

تلفظ اللفظ هو ايجاده فيكون المعنى الموجود بايجاد كلمة واحدة وهو صحيح لان

الايجاد متقدم على الوجود كما لا يخفى وعلى التوجيهين يكون حاصل المعنى ان لفظ

هو كلمة واحدة وهو ظاهر واما ما ذكره المحشى في دفع هذا الكلام في امر الباء

للسببية والمعاوضة الذى يكون تلفظ سبب تلفظ كلمة واحدة اى تسبب تلفظ نوعه اذ

الكلمة الواحدة نوع لكل فرد من المفرد والطبيعة لا بشرط شئ متقدم على الطبيعة

بشرط شئ لتقدم البسيط على المركب كما ذكره الشيخ فتكون الكلمة الواحدة

متقدمة على كل واحد من افراد هذا الاعتبار فتصدق على كل منها انه

الذى يكون تلفظ اى وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة التى هى نوعه هذا

ولا يذهب عليك ما فيه من التكلف مع انه لا تصدق الحد على المحدود

المفرد ليس وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة بل بغيرها نعم تصدق على افراده ولا يضر

ان يلزم ذلك على ما ذكره المحقق الدوانى في حاشيته العديمة على شرح الجديد حيث قال المعبر المفرد

صدق على افراد المعرف وحيث اطلق الصدق على المعرف شكلا بهم فراد هم ذلك قال ثم

اعلم ان نسبة المحترز بهذا الوصف الى السيد الشريف من قرينة بلا مرية اذ ليس في اصل حاشيته منه اثر اصلا

والعبارة المترتبة ما منه انما وقعت قرينة الى شرحه وتمامها هكذا الا ترى لفظ زيد مثلا

لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة هو غير بل بتلفظ كلمة واحدة اى نفسه فرجع حاصل المعنى الى ان المفرد

ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه لانا نقول كلمة واحدة اعم كما يعلم من زيد وعمرو والطرائف

اليه فتامل انتهى وانت خبير بانه بعد ما نقلنا من كلام السيد وقرينا المقصود منه لا يخفى

لما ذكره المحترز بهذا الكلام على الظاهر ان حاصل البحث ليس زيد مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ

كلمة هو غير نفسه فتصدق المحترز ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه فتصدق

المعرف على جميع الالفاظ افرادا ما من لفظ الا وهو ملفوظ بتلفظ نفسه وتحصل الجواب

ان الكلمة الواحدة اعم كما يعلم من زيد وعمرو والطرائف اذ هو اليه بهذا العدد يتلفظ

لصحة التعريف وعدم صدقه على غير المعرف وانت خبير بان حاصل ان المفرد وان كان من

الواضح تلفظ تلفظ نفسه لكن غير المعرف لم يوجد بذلك الملفوظ بهذا الخصوص

ان يكون تلفظ تلفظ كلمة واحدة والمطلوب ان الكلمة الواحدة هي نفس هذا

المفهوم لانه غير نفس تمام المحشى هو هذا المفهوم اعم من زيد وعمرو وصادق

عليها فان كل فرد من افراد المفرد مانع عن دخول الغير المعرف فاعرف هذا المعرف

ان المحشى لم يعرف المراد ولم يشعر الا بالمرادف بل هو نفس المراد وهو فاسد

او تلفظ اللفظ هو وجوده لانه ان تلفظ اللفظ هو ايجاده كما اشرنا

اليه لا وجوده كما لا يخفى فيه ايهام والوجه بين قال المحشى تلفظ الكلام ليس بها

عندنا من نسخ الصحاح المصححة بعد الفظ الكلام على ما نقله تلفظ بالكلام وتلفظت

ان نقلت به دفيما عندنا من نسخة حاشية الابهري الموضوع نقل عبارة الصحاح هكذا نعم نقل
عن الكسائي لفظ القول ولفظ به فنقول لان في الملفوظ اه يكفي لهم لعال لنحو
قولك كلمة واحدة مع ان سبب وضع المظهر موضع المضمر والمقرون المعهود هو الملفوظ به اي الملفوظ هو شيء
على ان الباء للسببية الا انه فسر المضمر الى كلمة واحدة اشعارا بان المعبر هو ملفوظ مكون كلمة
واحدة فافهم لكن عدم اشعار كلام الابهري بهذا يدل على غفلته عنه كما لا يخفى فتدبر
وكذا كون الحيوان الناطق اذا جعل علما اما اولا فلما مر انت خبير بانه فاع الاغراض
الملة فحرران مراد القول شارح الشرح حال كونها اخواتها من حيث كونها اخواتها وحده
مثل هذه المسائل واريد منها في كلامهم اكثر من ان تحصى انتهى وانت خبير بانه فهم هذا لم
لا يخفى على المنصف انه عند القوشجي الظاهر على ان المراد بعيد الله هو المعنى العلمي كثيرا
ما لا يظهر بالبال معناه الكبرى وكاشي من اخوانه يعم هذا كظهور ذلك الفرد وعلى هذا فالصغرى
كخصوص كلام المنطقيين لصورة عدم القوشجي حيث يعلم نعم على الكلام في على شارح الشرح
في صورة العلم كما ذكره المحشي في صورة عدم القوشجي فتامل واما ثانيا فلان القوشجي
اه قد يقال الاولى ان يحمل هذا انه للوجه الاول لا كما علمه ويمكن ان يقال ان شارح
الشرح اذا عرف عدم دلالة اخواتها على شيء حال كونها اخواتها وانها قال هذا بناء على
مذهب من قال باشتراط الارادة في الدلالة فقط واما على المذهب الاخر فلعدم
فهم المتأخرين فالمحشي ذكر اولا ان مدعاه غير صحيح ويستدل على بطلانه بما يستدل به
هذا الممنوع فيستوجب المعارضة فلم يستدل به على دعواه بناء على انه باطل اصلا
وذلك ثانيا ان دليلك بناء على المذهب الثاني باطل ولم يعرض لابطال دليله
بناء على المذهب الاول اما لزعم تامية اولوجه اخر ولكن الاولى هو ما ذكر
فتدبره ولو فعل كما حق لم يكن خاليا عن الاختلال فافهم واما ثالثا فانه قد يقال
عند عدم القوشجي يلزم كونها مركبة عند المنطقيين ايضا واما كونها مفردة عند اهل

كان

كان فرسه على استعمالها في المعاني العلمية فيه تعسف والحق ان مراد المحشي من اعتبار
الهيئة فافهم وما قيل من ان البعد الذي اه يمكن حمل كلام القائل على ما ذكره
المحشي من الحق بان يكون مراده بالتغاير هو التغاير الاعتباري فافهم وعند
ذلك يظهر انه يمكن لهم لعال مراد شارح الشرح انه لا فرق في هذا المعنى اي انه مركب
على الثاني من نصب واخواته وذلك لان الباء في نصب وان لم يدل على الفاعل
لكنه يدل على النسبة اليه لانهم الا يذكرون الفاعل دلالة كدلالة الحروف على معانيها وكذا دال
على الغيبة فانه يوهم ان كيفما من الفرق في ذلك المعنى على نصب واخواته فاسد
وان كان بينهما فرق من وجه اخر فتامل وعلى هذا فقس على الشيء والقول بان الباء دال
على نسبة الفعل لا على الغيبة بل الدال عليها هو مجموع كلمة نصب او هو مع الفاعل
بعده وكذا لهم لعال الضمائر لعل زعم ان المضارع الغائب انما دل على النسبة
الى الفاعل الهم كما ذهب اليه بعضهم وحينئذ ما استدل به الشيخ على كونه الفاعل
المعين غير تام فح يكون بناء كلامه على هذا الا انه ذهل عن هذا فصور الشيخ لكن الكلام
ح في كفى المذهب الحق والظاهر هو مذهب الشيخ كما نظهر مما افاده في
الشفا فتامل تغير الصورة بهذا المعنى اولى اه لا يخفى انه ح ان امتنع
منع تجزيه بهذا لكن هو جواب اخر في جانب المنطقيين حيث يقال ان الدال هو الهيئة
المذكورة لما ذكر من الحروف الزوائد وما ضم اليها وبعد ذلك فيتوجه المنع المذكور
بعينه فتدبر قال ان الحركة ليست لفظا اه وعن كون الحركة غير ملفوظ غير مسموع
كيف وهي مسموعة قال سس في حاشية المطالع لا اشتباه في ان الحركة مسموعة
انما الاختلاف في انها هل توجد مع المحرك او بعده والحق الثاني لان الحركة العارضة
الحروف المصورة اشهر والا لكان دلالة على ما ذكرنا بعد نعم لو قيل انه اذا كانت الحركة
غير مصورة فالظاهر ان كون السكون اقل من غيره لما وليس بملفوظ بل هو عدم

من اللفظ بدا على امر انحده ههنا بين اللفظ والعرضة فلا يصح ان يكون المقسم
الدلالة اللفظية وتطابقه ظاهرة كلام الشارح المحقق حيث جعل المقسم الوضعية لا
اللفظية لكن على ما لا يخفى بعد الاغماض عن جعل المقسم هو اللفظة على ما هو المشهور
صدره والمراد بالدال هو اللفظ بشرط مقارنة العرضة الاولى حذف
المقارنة ههنا كما الاخر فالملزوم ههنا هو مجموع اللفظ والعرضة اذ لا يخفى
انه اذا كان الدال هو اللفظ بشرط العرضة لم يكن الموصوف
بالدلالة هو المجموع بل هو اللفظ فقط فلا يكون للعرضة دخل ههنا على ما هو
التحقيق من اشتراط بشرط الوصف باللزوم كما مر في الدلالة الا كونها غير اللزوم
للدال اذ كل ما يتوقف عليه الدلالة لا يعد غير الدال كالعقل مثلا او مثل بشرط
بشرط الوصف بالمعروضية الضرورية هو مجموع الذات مع الوصف فطابق الحق
على ما عرف الحق ايضا في تعلقات التكليف اللزوم هو مجموع الذات والوصف لا الموصوف
هو المجموع كيف والمجموع زيد مع الكتابة ليس لاصابع حتى يتصف بها وعلى هذا فلا
فيه الدور فتامل كانت الاضافة واضحة اذ قد عرفت ما فيها فقال الشارح
الشيخ وقد كان يرى بعض ما نوع الى ما ذكرت ولكن مراده ان يكون الدال هو
اللفظ مع العرضة ما هو ظاهره شاهد على ما بعض الاكابات السابقة فلا تغفل فلم يكن
لفظ معروضا الى العرضة ان كانت غير لفظ مجموع المقسم تعقد اللفظ ولم يكن لفظا صحيح بعد
المؤدى ومثل مراد المقسم ما يطابقه مبنى عليه اي لو لم يحمل على التوسع ولعل وجه
ان تشبيه لا يعرى ان بين الوصفين ما ذكرنا وان كانا موجودين بوجود واحد لكن
يكفي لم يكن على الوجود بالطبيعة لا بشرط مقسما بالذات على بعلة بالطبيعة
شرط سر ولا بعد فيه لكن الكلام في ابائه ههنا ليس موضعه لكن حمل باء على العدم
الذاتي ارجح الى الاحقية في الوجود ههنا وان كانا موجودين بوجود واحد لكن يكفي لم يكون احدهما

احق واولى به من الاخر بعد وجد الا ارجاع العدم الذاتي الى ما هو المعروف عند اهل الظاهر
ان مصداق وجد موجد لا انه احق بالوجود من الاخر فكيف وذلك لاحد والاولوية
من الاسباب العرضة والاحق ان يكون من المباحث الكلية كما لا يخفى على اولي الفطن
الركيزة او يكون بوجه ما ذكره الشيخ بوجه اخر فتامل وهو ان يكون بناؤه على تقدم الشيء
البسيط على المركب ليس كسبب الوجود على مسبب الذات على ما قيل ان الاشياء كسبب ذاته
وحقيقته بحيث هي كذلك الواحد سواء فرضنا لها وجودا ام لا وظاهر ان كلا
الطبيعتين في الوجود لا تنافي تعدم احد بهما على الاخر مثل ما هو المقدم كذلك هذا
القول كما لا يخفى على المتأمل وقد اشار الشيخ على ما نظر من بعض كلماته بقوله الى ما يكون ما بالعرض
الوجود اه اي الاحقية في الوجود وكذلك الشيخ هناك انما هو عن العدم الذاتي فظهر ان العدم
الذاتي هو الاحقية في الوجود هذا ما لا يخفى والظاهر ان مراد الشيخ بالتحقق الوجود هو
ضرورة الشيء موجودا مستحقا للوجود فالعدم الذاتي انما هو العدم في هذه العبارة وهي
هو مصداق قولنا وجد العلة وصار مستحقة للوجود فوجد المعلول وصار
مستحقا وليس المراد هو الاحقية فتامل يمكن ان يكون هذا الوجه بارادة الوجه الذي
ذكره من ان الواجب والكل موجود بوجود واحد في العقل فيكون الدلالة على الجزء
الصادقة مع الدلالة على الكل بالذات اذ ليس الدلالة والعلم الا الوجود في العقل
فكيف تأتي ما ذكره الشيخ من ان الجزء مقدم على الكل بالذات وان كانا متحدين
في الوجود اي احق بالوجود من الكل لا يصح كون دلالة المطابقة متقابلا الى اللفظ
الى الجزء اذ اي ملاك اسط امرا فيكون هو احق بهذه الوجه يكون هو احق
بهذه الوجه يكون دلالة المطابقة موجهة غير دلالة التضمن بالذات او يكون الجزء
احق بها من الكل فافهم وكذلك مما يتبين من بعض التوجيهات لا استقال ملا كاشف
لا يرد عليه هذا الايراد فتذكر في حاشية لا يقال قد لا يتحقق انه يكون

يتحقق الدلول الالتزامي في بعض الالفاظ كما في لفظ هذا العرض اذ لصدق ح انه
الاستعمال الى المعنى اذ لا يكون نوع هذا المعنى مما يتوقف الاستعمال الى بعض الدلالات
في الجملة كالدلول الالتزامي ولو كان في لفظ آخر قلت ان الشرط ان يوجد في كل لازم
التوقف على ما ذكرنا انما يتحقق في هذا العرض اذا اراد مركبا ذا اجزاء اما اذا كان نوع هذا المعنى
نوع الاستعمال الى بعض الدلولات والدال على اللازم التوقف والمعنى مرتبط نوع واحد
فتامل والجواب ان المعرف اللفظ اذا لا يحتاج اذا وضع لفظ ح بازاء آخر مثلا
في ان عبر عن ح بنفسه يحصل المطلوب وهو انه قد يعرف اللفظ بنفسه وان عرف بلفظ
اخر كان وضع ابازاء ح سببا لعلم مكتسب وكذا العول في وضع آ بازاء ح لانا نقول
لا نسلم في وضع اللفظ لمعنى يصرح الواضع بوضعه لكن ولا يكفي ذلك ابتداء في الوضع
كما لا يخفى على من له تعيينه بعد نفسه ثم يعلم ذلك بالرجوع بالعواس كما في الاطفال
معلوم اللغات وح فلا يتم ما ذكره قدس سره جعل الدعوى كليا وقال لانه حينئذ
لم يسلم عليه ان الامر في الواقع لك اي كل لفظ قد يطلق والمراد بعض اللفظ فلا وجه
لتخصيص الدعوى ببعض الالفاظ والحاصل ان نقول لو لم نخصص الدعوى بل نطلق الدليل على
ما لم يكن له وجه اصلا بحسب لم يخص الدعوى بل الدليل وكيف المطلوب بل الامر كما
عليه هذا وان كان مردودا عليه ما اورده شارح الشرح هذا ولكن يتم الدليل على
توجيه السيد بانه ظاهر ان التبعيض غير معقول فلو اطلق بعض الالفاظ على نفسه لم يطلق
لكنه والا لم يطلق اصلا او لم نعلم قطعا عدم الفرق بينهما في هذا المقام فتدبر
وبالجملة مرجع هذا الى ما ذكرنا من ان المعرف بعض الالفاظ قد يعرف
بنفسه ولا يحتاج في اثبات هذا المطلب الى تعيينه وهو لم يشترط الالفاظ لا يعرف بنفسه
بل يعرف كل لفظ بلفظ اخر نعم يتوجه ان يراد بالوضع فرد لانهم لو وضعوا اما
يتناول الوضع التعريفي للمخاطب فيكون لازما لتبعيض المدعى وبالجملة ليست الدعوى

والا اي وان لم يتناول المجاز لانعدام التبادر وعدم صحة السلب ونحو ذلك لازما
لبعض المدعى صحيح اذ ان لا يعرف اللفظ بنفسه وبالجملة او موضوع له حقيقة على تقدير التسليم
الذي لا يخفى على المتأمل الا ان يقال ان المجاز يطلق على ما يعم الحقيقة والمجاز
لم يبطل بعض المدعى فيصح الى هذا العارض فافهم اقول منه نعم لا يخفى ان مراد السيد
في القسم الاول من التقسيم لا يكون الا فرادا لعرض لخصوصيات الافراد على تقدير كون الملحوظ جميع
الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع له لا ان لفظ الكل قد وضع اولا بهذا
الوضع لعدم الطول اذ كيف يصح ملاك الافراد ولا يرد عليه ما اورده المحشي على المصنف
عدم وضع لفظ الكل بازاء هذا المفهوم الجامع يمكن ان لا يكون الملحوظ خصوصيات
الافراد بل جميع ملاك الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع الان
لفظ الكل له وانما حصل ان عند عدم الوضع لا يخفى لفظ الكل واما مفاهيمها والافراد اولا
فتحقق فاذا كان الملحوظ جميع ملاك الافراد مجملا لعدم الطول وهذا اظهر وجدا
لا يسبق الغير عند سماعها على الاولى ما ذكرنا في شرح الزجاجية اظهر لكون
قول الشارح معبرا بما يوجد توجيه السيد كما لا يخفى وكذا ما ذكره قدس سره ان
اه ذكر السيد الوجه ان لم يتفق ولم يذكر هذا الوجه وكان وجهه انه لا دلالة
في هذا على حمل اللفظ والا على نفسه بل انما يدل على انه قد يراد منه نفسه و
لا يلزم منه الدلالة الا اولى او يكفي لو يراد منه نفسه لكن لا يطلق عليه هذا الاشكال
لفظ الدال فتامل اقول فيه تامل اذ فيه انه لا اشكال في كلام المصنف ان
اللفظ دل على نفسه بالوضع كما اعترف المحشي نفسه فكيف يتوجه ان الشارح لم
يذكر هذا وما ذكر من انه لو لم نعمم بهذا اخلاه وجه لتخصيص البعض به ايراد عليه انا لا نسلم
الانتفاء ذلك ان اللفظ دل على نفسه في الجملة والبرهان عليه لو سلم الانتفاء
والبرهان انه قد يعرف اللفظ بنفسه واما انطباق الدلالة عليه فكذا يعلى هذا

فلما ظهر من كلام المص اطلاق الدال على اللفظ بهذا الاعتبار ذكر الشارح ما ذكر فتدبر ولو صح لفظ لاسعد او بهذا الوجه موجه على توجيه السيد المحقق الكبير انه وضع على راي القول بالوضع بهما بعيد جدا وقول الشارح اه اعلم انه اذا قيل ان المراد بالنسبة التامة مثلا وعلى احد التفسيرين لا يرد النقض بالحيوان الناطق وامثاله اصلا لان شيئا منها لا يفيد النسبة التامة نعم لو حمل على النسبة مطلقا يرد عليه ما سوهم وروده وكلام في الجواب الى ما ذكره الشارح وحاصله ان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل المقصود من الحيوان الناطق مثلا هو الذات المتصفة بالحيوانية والنطق لكن لما يفهم منه النسبة بالعرض كما يظهر على من له ادنى تامل وفي ظاهر كلام الشارح نوع اضطراب لان قوله اي لا يفيد ما يطلب اه يعطي ان المعتبر هو النسبة التامة وما ذكره في دفع الايراد يدل على ان المراد هو النسبة الناقصة كما عرفت واما كلام المحشي فيرد عليه ان ما ذكره من ان قول الشارح لان شيئا منها اه مبني على ان المعنى للنسبة ظاهر الفساد اذ لو بني على ان المعنى لم يكن في دفع النقض الى ما ذكره كما ذكرنا وما ذكره من التعليل بقوله اذ هذا الاعتراض لا يرد لو بالمدعي كما لا يخفى ان الحق ان قول الشارح لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة يريد ان هذه المركبات لم توضع لافادة النسبة بخلاف المركبات التامة لا انها لو حملت على زعم المحشي حمل النسبة على التامة لا يرد انها لم يكن مقصودة بالذات واما النسبة الناقصة فليست مقصودة بالذات اصلا لا في المركبات التامة ولا الناقصة فتامل لكن لا يخفى عليك انه لا يخفى عليك لم لو صحت النسبة ايضا يكون لنسبة واحدة لها طرفان متوسطا وتسمى لا النسبتان متغايرتان فان قلت كما ان النسبة الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء كذلك النسب الانشائية لها تعلق بهما فالنسبتان متغايرتان قلت ليس كما ان النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء

كذلك النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي وتعلق سلبي كما في قولك اضرب ولا تضرب فان الضرب في الاول منتسب الى المخاطب انتسابا ثبوتيا وفي الثاني انتسابا سلبيا لكن لا على الوجه الذي ذكرته فان المراد بمعين احد طرفيها انه لما ذكر ما للاتقاع وان صرح ان هناك وجها مثل ان اضرب المخاطب مثلا لتعلق ثبوتا هو مفهوم قولنا اضرب والتعلق سلبي هو مفهوم لا تضرب فالمراد بمعين احد طرفي النسبة هو تعيين احد التعلقين كما ان قيام زيد له طرف ثبوتا هو الايقاع والاسلب هو الانتزاع فليس شيء منها نسبتان متنافيتان بل نسبة واحدة طرفان كما تعدد بالرجوع الى الوجدان وان كان يدل على النسبة بالنقض اه قد ظهر مما قررنا انه ان اراد بها النسبة التامة فمسلم وان اراد النسبة الناقصة فلا يحتاج في دفعه الى ما ذكره بعد حمل النسبة في التعريف على التامة كما ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام الشارح وما قاله السيد قدس سره من ان المركب التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة هو النسبة والطرفان انما القصد ان يوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص وضع للدلالة على المحكوم عليه او به وعلى اعتباره النسبة بمعين احد طرفي النسبة التامة وان النسبة التامة يصح السكوت عليها وتقنع النفس بها والناقصة لا يصح ولا تقنع فرد عليه بمثل ذلك لا يدل على ان ليس مركبات موضوعة لافادة النسبة الناقصة بل انما يدل على ان المقصود بالذات منها انما هو تعيين احد طرفي النسبة التامة وجدا لا يستلزم ذلك كما ان زيد في قولنا زيد قائم القصد تعيينه وقد وضع له وان كان المقصود منه النسبة التامة واعتباره لجعله محكوما عليه لها فتامل اقول ان هذا مساعدة لكلام ان قوله لا يدخل على الحروف لو استنقض الى قوله لانا نقول ونفيه ما مسا ما ذكره في قوله قلت وجه قوله لانا نقول ينطبق على ذلك

ولا مساحة فتدبر والفرق بينهما ظاهر وانه يرجع الى الاقدمية والاولوية
لكنه ليس كذلك بل هو يرجع الى الاشدية والاولوية وكان وقع سهو وقد سبقه
عزة نقلة عصره في الاشدية هو الفاضل المحرر شرف الدين الابهري وكان الباعث
منه ان ليس ذلك في حاشية الابهري على ما ذكره وقد مر مرارا ان دأب حقيقة
ولم يذكر المقارنة بالاولوية كما فعله نور الشمس والعجب ان نور الشمس اولى بالاعتماد
ذاته لو ان لم يكن قدس سره اشد ولا اقدم من نور العرفان لم يتبين خطأ المقارنة
في الوجوب بل اراد ان اراد مشتركة لزوما وهذا الظاهر ضعف مما نقل المقارنة
اما بالاولوية وهو العدم او بالاولوية وهو الشدة فان الاولوية والشدة قد
تفرقان كما في المثال المذكور سابقا فقوله وهو الجزئي والجنس لم يرد النوع المقابل
او الاول فقط ان اريد النوع الاضافي او يراد بالنوع ما يعم
في الاشدية وكان تعريفا على الثاني وحكما على الاول انتهى وكان لم يجعل تعريفا
الضمير على الاول وهو ليس براد بالنوع والجنس مصطلح المنطقي الذي فلم يكن المعرف
مساويا للمعرف على اعم ان كان المعرف هو النوع او اخص اذا كان هو
الجزء الاضافي واما اذا حمل على العام والاخص فيكون مساويا فلذا حمله على
المعرف وانت خبير بانه اذا حمل المعرف على اللفظ فكيف يكون على الاول
الضمير تعريفا لهو المعرف بالفتح او الاخص اذا كان لفظا فتدبر
ولما كان المعرف لفظيا اراد ان المعرف هو النوع اي الاخص
معرفا بالجزئي الاضافي اي بالاضافة الى الجنس الاعم العام المسلم وذكر
احد المضافين من تعريف الاخر مما علم انه لا ربط للمعرف النوع بهذا
المقام فلذا سبق خيال الكلام على انه تعريف لهو كما سلم فلا كيف حمل على المعرف
على الكسر ليكون بيان حكم للنوع وكما سلم انه تعريف له فلا يلزم ان يكون قوله

ای بالاضافة

ای ما یلاحظ فیه الی جنسه واختلاف المعرف حتی یلزم ما ذکره بل یمکن ان یکون تفسیرا او بیانا
لکونه اضافیا وان اراد انه تعریف للجزئی الاضافی بما یخص بالاضافة الی
العام فورد علیه انه لا یکفی حمل علی المعرف علی الکسر لیکون بیان حکم له وعلی تقدیر
تسلیم کونه تعریفا للهو لا وجه للزوم ذکر احد المضافین فی تعریف الآخر
اصلا انما یذکر کل من المضافین فی تعریف امر ثالث الا ان یقال قد ذکر فی
تعریف العام وهو بعینه معنی الکل الاضافی المضاف له وفیه انه علی تقدیر
صحة هذا یلزم ان لا یعرف الجزئی الاضافی بنفسه وهو الخاص فلا یتم
قصر النظر علی لزوم ذکر احد المضافین فی تعریف الآخر بل ذلك اشد
مفسدة من هذا کما لا یخفی وایضا نقول انه لا یکفی حمل هو ای بالاضافة
الی جنسه جزء المعرف کما ذکرنا بعد او کان ما ذکره المحشی بعد الزائد
صحیح ما ذکرنا فافهم فلا وجه لما فی شرح الشمسیة کما رآه الظاهر
ان مراد شارح الرجز ان العسر یکون مقابل الاول لیس امرا مهما اصلا فلا یناسب
ذکره فی هذا الکتاب المرتفع شانه الاکابر ولذا ترکه فی القسم الثالث
والرابع مع ان منهما اظهر تقابلا مع الاول لانه لا وجه لتخصیص ذکر المقابل
بهما دون القسمین الاخرین فلا یرد علیه ما ذکره المحشی ویمکن ان یحمل
قوله ترکه فی الثالث والرابع علی انه لم یذکر المقابل بین الثالث والرابع
الظاهر انصراف علی ما ذکرنا ویمکن ان یحمل علی ما اورده شارح الرجز
علی هذا النسق بان انه لا وجه لذکر المقابل بینهما مع ان الرابع اظهر مقابل
الثالث ولم یعرض لهذا وعلی هذا لا یندفع بما ذکره المحشی کما لا یخفی واجاب
ان بین عسر هذا وبین العوض بیان المقابل الاقسام ومقابل الرابع للثالث ظاهر
فانه لا خلاف بینهما فلم یعرض لما کان کذلك مقابلا الثالث للاول انتهی ولا یخفی

ما فيه فتامل قوله الفرق المشهور راه الاظهر الفرق بينهما بان الاول يعتبر
الوضع التخصيصي دون الثاني فافهم قوله كوجوب اه القائل هو الفاضل الابهري
ورد عليه انه اذا وضع حاجبه كابي اللهب مثلا لمعنى ثم نقل بذلك الحاجبة
وذلك الاحط لمعنى آخر لمناسبة بينهما فالظاهر انه داخل في المنقول مع انه يصدق
عليه تعريف المشترك ولا ينفع بذا القيد الذي اعتبره في الصدر اذا اعتبر
بذا القيد في تعريف المشترك يكون المعرف للمنقول خلاف وهو اصطلاح الاصطلاح
وقد صرح القائل بقوله بذلك فعلى بذا القيد تعريف المشترك والمنقول جميعا
واما ان اعرفا فما وضع بقيد تعريف المشترك فقط صدر واما
ثانيا اه ان اراد انه اذا وضع موضوع كابي اللهب العربية مثلا لفظ اب
مثلا ثم وضعه حاجبه اخرج ذلك القوم لمعنى ملاحظ الوضع الاول يكون
مشتركا لكن لا نسلم انه لا يصدق عليه حده اذ يكفي ان يكون المراد بالوضع
الاصطلاح او ان يكونا من جنس واحد كان يكونا من ابي اللهب العربية مثلا
وان كانا من طائفتين مختلفتين بالنوع وان اراد انه اذا وضع قوم
كابي اللهب العربية لب ثم وضعه قوم اخر كابي اللهب الفارسية او الشارع او العرف
لم يكن مشتركا ولا يصدق تعليله حينئذ فلا نسلم ان الاشتراك حاصل بين ان
كان الواضع الاخر هو الشارع او العرف فهو منقول ان كان الوضع لمناسبة
ومرتجل ان كان بدونها وان كان الواضع اهل لغة اخرى فالظاهر انه خارج
عن وضع هذا القسم فتامل قوله كان حقيقة ومجازا بالفعل ولهذا كان مبنيا
على الاسهام المذكور فافهم والمراد مع المعنى المتعدد اه فيه انه على هذا
لا يصدق المشترك الا على ما كان موضوعا طفع متعددة فالاولى ان يقال
القسم هو اللفظ الواحد المعنى المتعدد الموضوع لاحدهما وهو فان كان موضوعا

لكل منهما مشترك والا فحقيقة ومجاز فلا يخفى وجه ضعفه لكن لعدم ذكر هذا القيد ظهور وجه
لا يكتفي به على استلزام المجاز للحقيقة كما لا يخفى لكن فيه انه مع العلم حال اذا اطلق معينا مجازا
والا فحقيقة سهل او يقال ان من اراد المجاز عن معناه اذا كان يعلم مجازيته يصدق عليه المعرف اذا اطلق
مع علم تحقيق ان لم يصدق عليه اذا اطلق مع مجازيته اذ هو اذا اطلق يكون على المعنى الحقيقي
بالقياس الى كل معنيين كما قلنا وبالجملة او هو كونهما مجازيين حين سلم عن الاشكال المذكور
فتدبر قوله وهو ايضا كما في المستصفى على ما استظهره الشارح اه الظاهر ان ضمير
قول الشارح وهل السوال اشارة الى الواضع الى ما ذكره الاعتراضات لانه يعلم مما ذكره وقوله
بذا انه اورد هذه الاعتراض على الدليل المختار وهو ظاهر وحاصله اه
لا يعرضه من التكلف والتعسف وان ظهر بما قال انه لو لم يكن قوله معا كان المراد
المذكور مجال بعد ضم قوله على البدل ولا بد منه فالبد منه بذا او الاولى حذفه فانما سبق
ان العرف لكل واحد من العلم والمفيض من عرف ترجيح وح لا يرد النقض بالوضع
لجميع الامم كما لا يخفى وعلى الثاني اه يكفي ان يقال المراد انه تقوا على القرء
للطهر والحيض من غير ترجيح وليس معنى قوله راجح بالنسبة اليها كما لم يذكر بعد القسم
الاول على العطف وح لا يرد النقض بالمنقول باعتبار المعنيين المجازيين او تمنع هناك
مع انه يرد عليها بذا او يكفي ان يرد على بذا الدليل انه كونه لم يكون اللفظ موضوعا
للمعنيين على الوجه المذكور لكن لوضع واحد كما سماه والاشارة على احد المذهبين
والزام كونها داخلين المشترك خلاف المشهور كما سبق ذكره الغير ملابسة زيادة قيد آخر
صدره وقد يورد على تعريف بجواز رجحان احد معنيي المشترك لاشتهاره كالعين
ويمكن دفعه بعدم جعل بذا المعنى المشترك بل يكون المعنى ان كل ما هو كذلك فالمشترك
ولا كذلك العكس لكن للالزام حوله وبعض الاشراك فافهم قوله القائل بالفعل والحرف
قيل لو اريد به مقابلها فقد يكون الفعل حرفا مركبا كالكاف الاسمية ثم لو ضعف

قوله الوزن الشعري على ما ذكره المحشي ووقع في حاشية س الا ان يحمل على معنى يصح ووجه ما ذكره
المحشي وح فلا يصح الفرق بين هذا الوجه الذي يصح اليه فالظاهر ان محل كلك هو س على ان ما في حاشية س
لا اشاره الى تصحيح لعبارة المتن على ما بيناه هو قوله والوزن بدون اللام وح
فتكون محل معلقا يصح الا انه تعسف كما ذكره المحشي فافهم وجه التعسف التعسف
في تفسير حرف التصغير بما ذكره لان كلامنا في تصغير الدرهم الذي هو علم على ما هو معروف لا اذا
لا تكلف في تكسير اسماء اذا قرن بالوزن وتكون المقصود التنبيه على ان العلم هو الاصل
فيه ويعلم حال التنزيل بالمقايسة الى ما قرره القائل والعجب من المحشي كيف تعسف
حيث يعلم كصيغ كل منها بالنظر الى مجموع وجه الاظهر فتدبر والذي يظهر لي وجه
الفرق بين التصغيرين الزام وتوضيح لا يوجب الكلام ويقبح واتمام يتعرض لموجبه وظهوره
لكن يعرف لا وجه لقول المحشي فيه بعض وجه واعلم فائده من الصلاحية للورود فيه
لتكون فائده الزائد اغير فافهم على انه لا منافاة اذ لا يلزم عدم وقعه
ولا يعرف ان العامل اذا بدا الاداة والموجب اورده اكثر النظر الى قرينة الكتاب
كشرح الشمني والسيد الشريف ولكن يمكن منافاتها اذا الاداة فلان ما ذكره اعم اذ لا يلزم ان يكون
المراد فيه ذلك اذ لو وجد ان القائل لم يوضع لفظا ولم يعرف ذلك من العامل
يرد عليه ان المعرف قد يخلو عن المترادف ذلك وان لم يحمل ذلك على وضع اللفظ
لهذا المعنى الذي اراده فيه ولا يلزم ان يكون لوضع اللفظ الاخر الذي هو المعرف حمل
ذلك على وضع اللفظ الاخر فلا حاصل لما ذكره يحمل فائدة اخرى لبسط وضع اللفظ وكشف
لو كان ذلك يلزم ان لا يحمل المترادف على مراد العوام المذكور بهذا اذ قد اللفظ الذي يحصل
به وزن الشعر دون مراد فيه ايضا لما دخل المترادف الاخر في حصول الوزن به حتى
لو لم يوضع ذلك اللفظ لحصل الوزن به وعلى هذا القياس فتدبر الوجه قوله ويحمل
الحمل المعرف الخاص لحصل ذلك الفائدة بل لابد من الاكثر الكل وليس المراد اذا قد كمل

ان يحمل ذلك او الوزن ما ذكرنا
الوزن يصح الوزن ما ذكرنا
لا يلزم ما ذكره
يصح ما ذكره المحشي
يصح ما ذكره الاول

فائدة تسبب في وضع اللفظ لمعنى استعمال فيه ولا حصل تلك الفائدة بالمعنى الاخر الموضوع لهذا
اللفظ وتوجد اذا لم يكن الوضع المذكور مستلزما لفائدة بذلك او يكون شيئا اخر اضافة حمل
فيما نحن فيه مثلا ان بذا يحصل فائدة ابلاغ المقابل بسبب وضع لفظ ضحى راعى العباد حتى
لو لم يكن موضوعا لم يحصل هذا وان لوحظ معنى اخر مثلا او سئل كون الشمس
مشرقة وكذا لفظ الكاف والذال فانه ظاهر ان وجه الاستدراك ان يعلم عند سامعه ان احدا من
واضعي اللغة لم يتعقله ط على انه يشعر بان اول ما خلق الله تعالى الشمس ووجه الكلام
وليس بمساعد وتمام كما ان اصل الوضع اختراع لفظ الدال على معنى
واحد مثلا او جعله وحدانيا لم يوجد فيه مرجح واحد وكذا الحد على الانفراد
فوله يسلم ايضا افراج التقاريع به فالظاهر ان نظر المصنف الى المعروف المشهور لا الى ما يسلم
من كلام قدر على الاظهر اه يمكن حمل كلام الشارح الصفاعلى هذا ان لم يراده
ان الحد دال على المفردات فلا يكون معرفا لكذا في الحد وذا ما قوله ما وضع معرفا
فهو لدفع توهم انه يكون ان يكون معرفا وضع ذلك دال على المفردات لان المفرد قد دل
على المفردات دلالة اجمالية كلفظ الانسان فلا حمل الدفع ان الحد دال على المفردات
دلالة تفصيلية ما وضع معرفا فلا يكون كذلك فيكون معرفا بهذا المكلف حمل كلام الشارح
على الوجه الذي الم فافهم اول حمد وجوب الصحة اه يمكن ان يكلف ولي مراد
شارح ليس حمل الوجوب على ذلك بل مراده ان محل المراد ليس مرجحا الوقوع فرض الجواب
اذ لا معنى لنفي خلاف ولم يقع وهم اه فلذا جعل محل المراد هو جعله الوقوع في جميع المواضع ولم
يستنبط هذا المراد زيادة لفظ الوجوب ولم يحمله على ذلك ليستنبط منه ولم ان الوضع وقوع كل
مرادف اه حتى اورده بعنوان الكلام بعد ذلك التحقيق بعوض التحقيق لفظ الوجوب على ما يعلم
المحشي اول لم يكن اما ذلك اه قد عرفت ما ندفع به هذا الاعتراض افاده بكلمة على ان يحمل
الصانع وجه الكلام او لانه ذلك التوجيه بما ذكرنا او قوله لو كحمل ذلك اه اشارة الى ما ذكره

على انه على هذا لا يكون الاشكال موجبا كما يعرف الى ما ذكره في الملوح الاول حمل كلامه
في الملوح على ما ذكرنا انفا وبهذا ان الوضع يطلق على معنيين احدهما اللفظ بحسب اي اعتبار
لفظ معين لكل امر من ان يكون محسوسا بالنوع كالمشتقات والمركبات او بالشخص كالمفردات
والبعض بهذا الاعتبار وثانيهما نفس اللفظ مطلقا من غير اعتبار تعين اصلا وذلك هو
الوضع الذي هو مقول في جواب الاشكال ان المراد بهذا الامر الاول الذي للشخص والوعر
المعنى لا الوعر الذي في الاشكال اصلا لان ما لا يتم الحشر من هذا المراد بهذا اللفظ بحسب
الاعم الوسيط لكن ذلك اعم من الكبرى والوعر فيجوز الخارج اذ المعاني من حيث القرينة و
مدخل المشتقات اذ نرد عليه ما اورده المشرب بقوله فروع الوعر في الفصل على
هذا احد امرين ليس الحشر لان مقصود المشرح ان المقصود من هذا الاستدلال
الاعلام ليس كذلك ولا كذا ليس كبرى ولا كذا ليس كبرى لان انه ليس كبرى ولا يجاز
اصلا ان القول بكل فلا يرد عليه انهم نحو الكبرى الى آخر الكلام الذي لا يقتضيها
الى آخر الكلام الذي لا يتأتى ان يكون المراد منها ههنا هو القسم الكبرى وهو ظاهر
بوجه كلامه ان لم ان مراده انهم نحو الكبرى الى آخر الكلام الذي لا يكفي ليكون
قال ان المراد منها ههنا احد اقسام بعضه مع انه لا فرق عليه والكبرى به سيما
مع ما قال الكبرى اصحابه فتدبر ما يتناول الذي فقط فلا يخفى انه
ليس حقيقة اي من تلك الاقسام الثلثة وان كان ذو الحقيقة وليس المراد انه
حمل كلا منها بل انه ليس من تلك الاقسام بل هو خارج عن الحقيقة مطلقا حتى ترى الى ما ذكره
الحشر في هذا ليس توجيها لكلا منها بل يكون كلا منها كلا على حدة غير محتاج الى توجيه
كما لا يخفى لا يستقيم بالمعنى الذي ذكره لانه يجب عليك ليس المتصف بالحقيقة والمجاز هو
الشخص الالفاظ لا انواعها في قول الكبرى لفظ الذي المستعمل في المعنى المجازي ليس بحقيقة
عليه انه لفظ مستعمل كسبب وضع اول اذ هذا الشخص المستعمل في المعنى المجازي ليس بمستعمل

(لعله) يرجع الى قوله وهو ظاهر
حتى ترى الخ

(لعله) يرجع الى قوله فروع الوعر الخ
ويمكن ان يقال الخ
سيأتي

معنى الاول هو شخص الخ وبهذا النوع فلا اشكال قال قلت على هذا لا يصدق التعريف
الا على شخص اللفظ الذي اعتبره الواضع لا يعم الاشخاص الاخر اذ لا يصدق على شخص
منها انه اللفظ المستعمل بحسب وضع اول اذ الواضع لم يضع ذلك الاشخاص بل شخصا اخر
قلت المراد من التعريف ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل بحسب وضع اول اي وضع اعم من
الواضع لنوع ذلك الشخص اللفظ وان حاصل الفرق بين شخص اللفظ الذي يكون موضوعا
موضوعا وضعا اوليا فالمعتبر في اللفظ المستعمل هو اللفظ المتصف بالوضع الاول والوضع هو
الوعر على الاشكال اقول الاظهر ان يقال فيه انه اذا تكلم بلفظ واحد مرتين
في وقت واحد واراد به احد بمعنى المعنى الاول المجازي فيصدق على
ما تلفظ به الاخير انه اللفظ المستعمل فيما لكن بحسب وضع اول فيلزم ان يكون
بعض ما ذكره لم يكن مادة الاشكال فيتوجه العمل على ما ذكرنا او على ما ذكره
السيد فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي ما ذكره انه اذا
استعمل في المعنى الحقيقي ذلك الحال لم يصدق عليه التعريف اليه واما اذا
كان مستعملا في المعنى الحقيقي في وقت سابق عليه فيصدق انه خارج عن التعريف اذ المراد
بالمستعمل في الحال بناء على ما ذهب من قال بان المشتق حقيقة فيما قام
به المبدء في الحال فقط فيخرج به الكلي من اعتبار بسيل الحقيقة والاعتبار لئلا يرد
ما ورد نا على العمل انه دخل في التعريف واطلاق المشتق على ما قام به المبدء في
الحال وهو ظاهر ورفعه ورفع فائدة اعتبار الاستمرار واما اللفظ الغير المستعمل فلا خارج
عند المستعمل اذ اطلاق المشتق على ما لم يقم به المبدء الغير المستعمل مجاز قطعا كما يعرف
ولعل المصنف ترك السببية في قوله كسبب وضع اول هو السببية الوضعية فلا يصدق
تعريف الحقيقة على المجاز بناء على ان الوضع الاول هو خلافه وقد جعل بعض
المحققين نفس الحقيقة من مكان بس لم يرفع ذلك وقال نوقد فائدة وفقه فتدبر

(لكن على ما ذكره لم يكن اللفظ
بحسب معناه الاول مستعملا في
المعنى المجازي الذي هو موضوعه بعد)

اقول مهما كبت اه حاصل كلامه اذا كان قرسه على بعض المراد للحاجه الى ان يكون
الصفه ظاهر الثبوت للموصوف مثلا واذا كان قرسه دال على المراد بالاسد في
قولنا رايت اسدا اجر الرجل الابكر يصح هذا المجاز وعدم ظهور الصفه للموصوف لا يقدح
فيه واذا لم يكن قرسه لبعض المراد محتاجا الى ظهور الصفه للموصوف حتى يستعمل
منه الهما ومنهما الى المعنى المجازي فيه اولا يخفى ان الاولى على هذا ان يمثل الابكر بغير
مثالنا هذا اعم انه على هذا ليس يمثلا اصلا للعقق القرسه على بعض المراد بل هو مثل للغير
المراد الذي يكون الصفه بناء حصته فراده انه لو كان قرسه على بعض المراد وهو
الرجل الابكر في مثالنا اه وعلم بطريق ان ولو كان رجل الشجاع مثلا للعقق المراد ولم
لم يكن الصفه بناء حصته في صل كلامه انه اذا كانت القرسه على بعض المراد كالرجل
الشجاع في مثالنا لاحاجه الى اشتراط الظهور بل لو لم يكن ثبوت الشجاعه ظاهرا
للمخاطب ايضا صح هذا المجاز اذ الكشف قرسه دال على المراد هو الرجل الشجاع وان
حسبانه لو حذف هذا القيد لكان اسلم مع ان المشي اولا لكشف عدم وقوعه
اقول فيه نظر لان لفظ العبد اه حاصل النظر ان المستعمل فيه لفظ العبد ليس هو ذات
العبد مع وصف كونه معتقا ولا الوصف فقط بل مجموع الشيء والاول
وصفان لا مجموعهما المستعمل فيه لفظ العبد هو وصف العتق ولو عدل عنه لقلنا المستعمل
الذات مع الوصف وهذا لا يخفى مع وضوحه لكن ما ذكره هو المستعمل فيه لفظ العبد
هو ذات العتق بعد اذ ظهر انه لا فرق بين ولو رايت عبده زيدا اذا كان
عبدا بالفعل وحده اذا صار معتقا فكما ان الاول مجرد مفروض كذلك الثاني فليس
المراد بالعبد ههنا هو ذات العبد مع قطع النظر عن لحظ الصفه بصفه اصلا كما يشهد به
الوجدان السليم فالفرق ان بين المجاز في مثال هذا بالعبد المراد منه هو ذات
ما ثبت له العتق في الحال فاذا استعمل في ذات ما ثبت له العتق في الحال كان مجازا

المراد بالعبد ههنا هو ذات العبد مع قطع النظر عن لحظ الصفه بصفه اصلا كما يشهد به
الوجدان السليم فالفرق ان بين المجاز في مثال هذا بالعبد المراد منه هو ذات
ما ثبت له العتق في الحال فاذا استعمل في ذات ما ثبت له العتق في الحال كان مجازا

المراد بالعبد ههنا هو ذات العبد مع قطع النظر عن لحظ الصفه بصفه اصلا كما يشهد به
الوجدان السليم فالفرق ان بين المجاز في مثال هذا بالعبد المراد منه هو ذات
ما ثبت له العتق في الحال فاذا استعمل في ذات ما ثبت له العتق في الحال كان مجازا

قال ولكن دفعه انه قال علمت لانكشف بستاد وه الى الوهن من عمر بستاد الارادة
والعجز امم الارادة على المعصى على جبر احتمال كونه مرادا دون ترك شئ من المقصى
علمت بذا العصيان هو ما ذكره الشارح المحقق وقد كتب وكتبه المشرف عامل لدن
المراد بستاد وه المستاد وه من حيث انه مراد سواء كان على المعصى او على
البدل على ما هو مبنى قول وذلك لان الواجب لا يتم بدون ذلك والا لانعدم
اصل الاغراض او تصدق على العزم الذى يتركه اذا بستاد وه اليه عزمه من حيث انه
مراد فتدبر حقيقة قدير اقول وبتدبير قال اه يمكن ان يقال المراد بالعزم
على صيغة اسم المفعول اى الذى يتبادر اليه الناس وقوع الفعل ويكون حاصل المعنى
ما ذكره المشرف قدير وذلك كاف فركون المراد ما ذكره يمكن ان يوجه بوجوه الاول
ان المراد ان ذلك كاف فركون المراد ما ذكره على ما ذكره المشرف او بالعكس على ما ذكرنا
عن بعض الفضلاء الذى فرضه العوض فيكون بستاد وه الى وضع اصل الاغراض فان يتبادر
كل منهما على سبيل البدل كاف فركون المستاد وه عزما على ما ذكره الذى فرضه فتأمل
لكون ذلك غير مقصد اذ مع كون العزم بستاد وه عزما على ما ذكره فالمصدق عليه اما بستاد وه
عزما او على الاول على ما هو المصدر كان المراد ان كون العزم الذى ذكر بتبادر كل منهما
عزما على سبيل البدل كاف فى كون المستاد وه عزما على ما ذكره فتأمل اذ كون المراد
ان المصدق عليه ابستاد وه العزم قدير وهو لا يفيد كون المعصى بمجرد الاشارة الى الوضع قولنا
بل لا بد من كونه للمعصى بمجرد الاشارة الى الوضع قولنا بل لا بد من كونه للمعصى بمجرد الاشارة الى الوضع قولنا
المستاد وه من حيث انه مراد وعزم المعصى بمستاد وه العزم اذا المراد بالمستاد وه
المستاد وه من حيث انه مراد وعزم المعصى بمستاد وه العزم لكن لا يخفى
انه لو كان يقال قولنا الا بما لو اوكان المراد فرضه الموصوف بما ذكر ثم لا يخفى
ما ذكره اه قد عرفت انه يمكن ان يوجه بما يكون فى عبارة الشارح بيان ذلك امر مركوز على
وجه لا يخفى بل يكون قرينة لكون المستاد بالكسر او البيع المعنى المستاد وه وضع اصل الاغراض

اى بشهادة كلام شيخ الرئيس المنقول الصريح بشهرته بل لا يبعد ان يقال ان وجه الاستشهاد
بعض ما وجه المنقول وهو ان يمكن ان يكون المراد ان كلام شيخ الرئيس لا يمكن
مستدركا ولعله هو الصحيح وبهذا الشوهد عبارة الشيخ لا يخفى ان عبارة الشيخ
كما يدل عليه الاعلام ما ذكره المشرف اصا يدل عليه ما نقله المشرف بعينه وربما قال ان الذى
المشرف لكن يشهد الشيخ والعلم ما ذكره المشرف وذكر الوجه الذى ذكره المشرف وذكر الوجهان الاقوان فتدبر فانه
وبهذا الشوهد عبارة الشيخ اشار الى عدم ظاهرية الوجه الاخير وهو ركيك فلا يعتد
بعضهم وفى العقل بهذا الاكتفاء عرفا ظاهر والظاهر ان بناء الكلام ليس على التعليل
الاكتفاء بهما كونهما اكثر وقوعا واظهر كما قد يقال وبرجع حاصله الى العلم اه
او ارجاع ذلك الى هذا قائل اذ كون نفى العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة هو المصحح
للاطراد ونفى العلم بوجود العلاقة المعينة الخاصة حتى يعلم كونه مجازا غير مطرد وجه
فاسد ولا يليق ان المفروض استعمال اللفظ وصحته فاذا كفى العلم بعدم الوضع
وعدم العلاقة الموجبة للاطراد اذ يكفى العلم بوجود العلاقة الغير المطردة وكونه
مجازا غير مطرد بالسبب فوقف العلم بكونه مجازا على كونه مجازا غير مطرد وهو دور كما ذكره
لانا نقول عبارة ما ذكرت انما هو استلزام العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة
العلم بالمجازية بعد فرض الاستعمال وصحته وهذا لا يوجب الدور بل لا يلزم منه اصل
ذلك من العلاقة نعم لو كان العلم بها هو بعينه العلم بها لزم الدور وليس كذلك فان اصل
العلم بالمجازية موقوف على العلم بعدم الاطراد فهو موقوف على العلم بعدم الوضع
وعدم العلاقة المطردة وهذا ليس هو العلم بالمجازية بل يلزم من العلم بالمجازية
بناء على ما ذكرنا العلم بعدم الوضع والعلاقة المطردة لكن حقيقة الامر ان الاطراد المفروض
استعمال اللفظ وصحته فيكون مجازا غير مطرد وخلافه لا وجه لعدم تركه فى الاستعمال فيخرج
ولكن لو سبط عدم الاطراد لغوا لمضى اذ لا يدخل الزمن العلم بالمجازية بل يكفى

العلة هو عدم الوضع والعلة هو المطرد اذ العلم بالمقارنة يحصل بالعلم به بذلك سواء قلنا
بعدم الاطراد ام لا على تقدير عدم العلة هو المطرد الخ لعل نقض على تسليم ان يحصل
العلة هو عدم كعدم الوضع حتى تشمل المقارنات المطردة الخ لعل الحق حصول عدم الاطراد
عند ما لو لم يكن العلم بعدم الاطراد مع العلم بعلته واذا لم يكن ذلك كما هو
المسلم فالجواب فلا فافهم واتم فرق المقام الذي يكون العرض تحصيل العلم بان الغلط
مجرد فقد ام جهة كعدم العلم بعدم الوضع وعدم العلة هو المطرد فالمقارنة بعيدة جدا فلا تحصل
لاجل تشبث هذه العلة بهذا ام ان لزوم الوضع كون مجرد المقارنة بحيث
لاجل ان كون مجرد امر موقوف على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد موقوف
على العلم بكون مجرد امر مطرد وهو موقوف على العلم بكون المذكور
هذا الظاهر فلا يلزم من عدم العلم بشيء من هذه الثلاثة مثلا وانما يلزم ان كان تحصيل وكون
بطلان الاول ظاهر اظهر من الشمس لان العيسى فتدبر لا يزال يكون بالغير الخ
الظاهر ان المراد هو الوضع المعلوم كعدم مقارنة مسبار الاستعمال وان لم يعلم كونه
حقيقة او مجازا بل لعل مراد المستدل هو ذلك فافهم واما حصول الاطمئنان
كما يريده كلام المصنف ره فيما يأتي فلا يخفى ما فيه اولا لعدم صحة ارادته حتى الا الوضع
الوضع المفروض كعدم انا هو وضع لمعنى يعني مختص بذلك المعنى الا يتعداه الى غيره
الرسن كعبد ولا مجاز غير مختص اذ لو كان مجموعا او مجازا كذلك كان مطردا وبالجملة
كان على الشارح ان يقول بعد قوله ولا معنى لصحة الارادة الا الوضع فيستبعد ان
يعلم عدم الوضع لكنه قد عدل عنه الى ما ذكره لدفع ما يقال العلم بعدم الوضع الذي توقف
عليه العلم بعدم الاطراد مجرد العلم بالمقارنة المطردة بعد فرض صحة الاستعمال
فلا سبيل حينئذ على عدم العلم به وبعد ذلك نشير الى لزوم الدور لعدم العلم اذا
لم يقع هذا استدراك فتأمل على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمقارنة هكذا

فيما يأتي من التسبيح والتهليل سبحانه او الله على فرض ان عدم الاطراد يعلم بعدم الوضع
والمفروض انه لا يتنقل احدهما ان اراد بعدم الجواب وان امكن الدور لكن
استشكل الزمان بما مر من حديث لعوه لوسط عدم الاطراد او اراد عليه الخ فان يحصل
وثانيهما ان ما مضى اراد ولكن دفع الدور لوجه او الخ وهو انه كما يمكن ان يكون المراد بعدم
الاطراد هو عدم صحة القول في خصوص بعض المواد وقد ان العلم بهذا لا يتوقف على العلم
بعدم سبب الاطراد بل يكفي فيه العلم بعدم سبب صحة القول في خصوص هذه المادة فقط
وهو لا يدور بما مر انا نقول مثلا ان اسمع لغو محض ان اسمع غير مطرد اي لا يقال اسمع
الساعة وظاهر ان العلم بهذا انما يتوقف على معرفة عدم الوضع في خصوص هذه المادة
لا مطلقا ولا في اسمع لغو فقد توقف العلم بعدم الوضع في اسمع لغو على العلم بعدم
الاطراد والعلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع في اسمع الساعة لا اسمع لغو وهو
هو لو كان الغرض معرفة كون اسمع مجازا في السوال عن الاول مطلقا وانما علم ذلك بعدم
الاطراد في جميع الموارد والعلم بذلك الا بعدم وصغره لعدم الدور على ما ذكره ولكن
فاسد على العلة على ما افاده تأمل اذ يمنع ذلك اذ يكفي في العلم بعدم المانع
كون العلم بعدم الاطراد بالعلم بالمانع كما ذكره شارح الشارح وقد اورد وانت خبير بان
عدم الاطراد اذا كان مانعا لم يحصل عدم العلم به اذ لا يمكن ان يكون الحاصل
موجودا لكون هذا العلم ولكن منع الشارح غير معتد به فان الحكم بالوجود وعدم العلم
عند شك الاستعمال الحاصل من هذا العلم مما لا يكاد يخفى على العارف بان عدم الاطراق للمنع كان
بالمقارنة انما يمنع اذا كان عدم الاطراد لنفس المانع ومع فقد الدور ولم يمنع الجواب المذكور
لان العلم بعدم المانع وان لم يتوقف لكن يلزم منه الدور وبهذا يندفع الدور على ما ذكره
الا ان يمنع وجود الوضع لعدم تصور المنع وجود المنع كاشف عن عدم الوضع ولمنع ذلك مجال
فتأمل لا يلزم الدور لان عدم الاطراد هو هذا وان لم يكن عين كلام الشارح لكنه حسن وجواب

لا لجواز ان يوضع على ما يوضع له
مطلقا الخ لا على الدور لعدم
توقف عدم الوضع المخصوص على
عدم الوضع مطلقا وانما
لتوقف العلم العلم به لا لتوقف
كما لا يخفى حتى ان ذلك الخ

مستحق وذلك ان الزوم بالقطع في المقدمة الحكمية اعلى من الزوم بالقطع في المقدمة الشرعية
حصل المقدم الحكمية هو ان ذات السبب مطلقا اعم ليس فقط ما علم ليس فقط ما بلغه علم عدم الاداء
حسا بالنقل او الاستصحاب او ما لو حصل ان المقدم الحكمية هو ان العلم بان السبب اذا لم يكن محسوسا
لا يحصل الا من العلم بسببه كما فعله السيد المشرح في وجه الوجه الثاني بان عدم الاداء هنا
محسوس بالنقل او الاستصحاب فلا علم ان علم بسببه وهو الفسخ فيه فقد تحقق المقدم الحكمية اصلا
فانه هذا الصنيع دليلا على ان مراد الماتن ان قد يصح الله الدال على الملازمة بعض
افراده وهو ما اذا علم اسقاط والتفاوط ولكن ليس علام عكما الاستدلال في فتح الموارد
بان اذا اجمال التفاوط الا لحكم بالملازمة وانما العلة المرتعلم بها الى ربه السيد المطلع
على حقائق الامور وانما نعرف عدم التفاوط اذا نص وانما ولو لم يكن عن فتعلم اشاره
الى الرد اجمال التفاوط مندوح بفوض العلم بكونه حصة من الحصص اذا لو كان متعلقا
لم لكن حصة من شئ معقول فان المقدم المشروط بالمحال محال كما لو وجد كل زيد بعلم الكلام
وجه بوجه كذا فانه ما لو حصل على ما لم المشروط الفرق بين العلة والسبب اذ قد وجد لم
اصلا لكن نرد على ما وجهناه بولا لكن ما فسر به لم المراد بالعلم بكونه حصة من الحصص بعلم
بما انكم بكونه حصة من شئ فلا يلزم ان لم يكن حصة من كصوصه اولا نزد لفظ الحصص
لان كونه حصة من كصوصه وضح فاحتمال التفاوط باق فتامل فوار ان يكون اللفظ
مد ظاهر باذكرنا نعم على هذا لابد ان يحمل المفروض هو العلم بان اللفظ حصة من
الحصص في الجملة لا كصوصه حصة كذا والاظهر ان العلة ما لم يكن عالما بالحصص
كما سبق بعض الاعلام كقوله وكما ذكره شارح التبريز كما في الظاهر وما اورد
اولا ان مقتضى ما ذكر ان يكون ان يحمل ما اذا كانت المدة مرة المرعد وعالم الواقع العلة
بان يحمل على ما اذا كان عالما بالمدة واقعا وما اورده ثانيا فكذلك ودفع الاول بان
المراد بالمصاحبة في الذكر كونه بحيث يقع مصاحبا في الذكر وظاهر ان هذا المعنى متحقق

قبل الاستعمال فتامل في الحاشية وان ما يفهم من المورد والحمل على ما ذكره الشارح قوله والا يلزم
تكرار الا ان يقدر في وجه الاشارة بادي النظر والعلم بظاهر جدا التامل فتامل معناه
انه ثابت متحقق اه وعورد وعلى العلم حتى لفظ لا يكون مستعملا في المعنى المجازي مع كونه
مستعملا في المعنى الحقيقي لكنه وهم بكل وان كان المفهوم من ظاهر عبارة الشارح
ذلك فالاظهر ان نقول ان المراد ان هذا غير ممتنع اي لا يلزم منه مفسدة كما ذكره المستدل المجيب
لعدم استلزام المجاز المحذور اذ قد يوجد ما لا يلزم منه المفسدة كما ذكره المستدل المجيب
للاستدلام فالمراد بالامتناع هو السبق الاستعمال المحذور الخاص الذي يمتنع الالتزام به
على ما فهم المورد وعلى هذا فالمراد بعدم الاستلزام هو عدم امتناع الانفكاك
بهذا المعنى وبالاستلزام امتناع الانفكاك كذلك وهو ظ في الحاشية لو حمل
الاستلزام اه لا يخفى على ما لا سوء حاش ما ذكره اصلا اما الوجه الاول فظاهر
ما ذكره من الفرق فان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يستلزم استعماله المعنى الحقيقي
في المجاز لانه قد يستعمل في المعنى المجازي لا يستلزم استعماله في المعنى الحقيقي في المجاز لانه كما استعمل في
المعنى المجازي يمكن استعماله في المعنى الحقيقي في ذلك الوقت وهذا امر ظاهر
اش ح اما جواز افادة المتكلم الكبرى هذا ما مبناه على ان الوضع الاهم انما هو ذلك واما افادة
المقدمة المذكورة فتقال يتعلق بها وضع لعدم وجوب ذلك او على توهم انه قابل ان يكون
الوضع افادة المقدمة المذكورة للزوم الدور على ما اشير اليه في حواشي الكتاب وباطلاق
ما سوق المقصود على هذا فاندفع ما اورده من ان كذلك وكذا بين فائدة وضع
اللفظ لمعنى انما هو افادة المعنى فاذا لم يستعمل انتفت تلك الفائدة مدبر بان المعنى
ان هذا الاستعمال دال على ان كل لفظ وضع لمعنى وجب استعماله فيه سواء كان لغرض
ام لا فلا تغفل وهو ان الاصح بما اداه على ان يرتبط ما ذكره من الحمل على الوجه الاخير
كما ذكره في تمام الاستدلال وان احتمل الوجه الاخير ان نقول ان الاستلزام

وجه توجيه واستقامة في الطلب لكن حمل عبارة الشارح عليه بعيد جدا وايضا بعد تقرير الشك
على هذا الوجه لا يمكن جعل الشق الاول على ما ذكره المحشي بل الحق ان كلا الشقين الثاني والثالث
حسنة ومن الكلام هاهنا تركنا التنبيه على تسليم قول المحشي وحمل محصل ما ذكرنا وباطل الكلام
المحشي ههنا لا يخلو عن تذبذب واضطراب والله اعلم بالصواب   اراد بالتسبب
المحقق اه اعلم انه يمكن تقرير هذا الاحتمال بوجهين احدهما وهو الظاهر من عبارة المحشي ان
الفعل موضوع للاسناد الى ما هو فاعل حقيقة عند المتكلم فاذا استعمل في الاسناد الى
ما ليس فاعلا حقيقة عنده كان مجازا لغويا مطلقا ومع قولنا انبت في قولنا انبت
الربيع تكون مجازا لانه مستعمل في الاسناد الى الظرف اذ هو معنى انبت الله في الربيع
ويحتمل ان يراد بانبت الربيع الاسناد الايجابي الى الربيع بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة
المذكورة ومع ذلك يكون انبت مجازا لانه مستعمل في الاسناد الى ما ليس فاعلا حقيقيا
وان كان بعنوان الفاعلية ولو اريد بهذا الوجه حمل المجاز العقلي الى الطاهر
ان جعل الربيع فاعلا باعتبار العلاقة المذكورة مجاز عقلي فعلى هذا يتحقق المجاز العقلي
والمجاز المرسل باعتبار واحد ولا ضير فيه وثانيهما ان الفعل موضوع للاسناد
الى الشيء بعنوان الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا اولا وعلى هذا اذا اريد بقولنا
انبت الربيع انبت الله في الربيع تكون مجازا في الفعل واذا اريد الاسناد الايجابي
الى الربيع بعنوان الفاعلية فلم يكن مجازا في الفعل بل يتحقق فيها المجاز العقلي بمعنى
جعل الربيع فاعلا والاسناد الايجابي اليه بعنوان الفاعلية وعلى هذا لم يتحقق
المجازان باعتبار واحد فتدبر   اقول ويمكن ان يقال انه اه قد يقال لم لا
ما ضر هذا الحمل على ان هذا في العبارة لان ذلك اعتراض على شارح الشرح
وليس هذا اعتراضا عليه اذ اراده على الاحتمال الذي ذكره الشارح بانه غير صحيح
كيف احتمال انه صحيح ولا يبعد ان يحمل كلام الشارح الشيخ على هذا الاحتمال بان يكون

٣٦ المراد ان انبت مستعمل في المتسبب العادي اي فيما هو سبب للنبت بحسب العرف سواء كان فاعلا
مصطلحا اي كان النبت وعلى هذا يكون الكلام في موقعه وليس هذا المراد على تقرير الشرح اه
لا يكون شارح الشرح قد وجه اولا الاحتمال الثالث الذي هو مختار المص على وجه لا يرد عليه شيء مما
اورده ثم اورد الاعتراض على تقرير الشرح فاراده انما هو على تقرير الشرح لا على ما هو المراد
المص بل على قوله او رده انه الاعتراض على ما اختاره المص كان خطأ منهم حيث حملوا
كلامه على ما قاله الشارح هذا وما ذكره شارح الشرح هو ان المص لما جعل المعنى الذي يقع الاسناد
الى المسند اليه المذكور اعم وكان مرجع الى ما ذكره المحشي بعد قوله او يحمل ان يقال انه اه لكن يرد
على شارح الشرح ان المص في تقرير الاحتمال الثالث حيث قال انه لم يقل انه استعارة
بالكناية على ما هو المراد الاسناد اليه حقيقة والاسناد الايجابي اليه قرينة لها على الاستعارة وهو قول
السكاكي   ويمكن ان يكون توجيه التحليل ههنا فانه لما جعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل
الحقيقي وانه لم يكن في الصورة المذكورة اختراع لوازمه له فاخترع للربيع مثل صورة الانبات
المخصوص ثم اطلق عليه ذلك المثل الذي هو الانبات الوهمي لفظ انبت فيكون في الربيع استعارة
بالكناية وفي انبت استعارة تخييلية على قياس ما قال في المخلب والاظفار لكن يتعين في الفاعل
انه قال ان قرينة المكني عنها قد يكون امرا وهميا كما في الاظفار في اظفار المنية وقد يكون امرا
محققا كالانبات في انبت الربيع وقد لا تحمل التخييلية هذا ويمكن ان يحمل الاستعارة
المصرح بها على ما هو مصطلح الاكثر وعلى اصطلاح السكاكي في المراد بالمذكور الذي اراد
فانه الربيع ويرجع الى الاستعارة التخييلية الاثبات على ما هو المشهور ولا على اصطلاح الفاعل
ولعل المباحث في ذلك ينشأ من هذا الاصطلاح كذلك اصطلاح السكاكي وهذا بعيد
والحق ان المص لم يقل انه اه لم لا يقال ان الربيع هو لم يكن الا وقال الذي فيه انه
من اي قسم لان الذي في الانبات على ما هو معناه الوجهين المذكورين فافهم والعقد الذي
ذكره المحشي لعدم الحكم بانه من القسم فالظاهر انه لا يحمل ذلك على سهو القلم كما في عبارة الشرح

على ما في شرح الشمسية معلق بامثال هذه الامور اي لا وقع لهذه الامثال في هذه الامور
على مثل هذه الكتب كما اورد في شرح الشمسية اذ لا يمكن ان الشارح كان عالما بهذه الاصطلاحات
لكنه مثل بها ووضع التحصيلية يكون الكتابة بالكتابة المذكورة لا لانها هذه الامور
بتلك الاصطلاحات في مثل هذه الكتب الموضوعة من قبل الشارح على الوضع فيما ان يعلم
حاصل للمتعلم ولا يكتب بلا حفظ تلك الامور فتدبر هذا وانت قد علمت سابقا ان الفعل
وهذا مثل لسبب اراد ان اتفصيل المقام والحصر انه اذا كان ان في ان المصدرية موضوعة
للاسناد الى ما هو في على حصر عند المتكلم او ليس موضوعة للاسناد الى الشيء ان الفعل
سواء كان فاعلا حقيقيا عنده او لا على ما مر فلا اجمال الشارح الاول بقوله
ان اثبت الربح الاستقبال فقال اثبت انه الربح او في اثبت الربح كيف يكون الربح
فاعلا والاول هو الظاهر من كلام المحرر لكونه اقرب الى المصدرية بدون المجاز العقلي اذ
ظاهر انه لا مجاز في اسناد والاثبات الى الربح باعتبار الظاهر وعلى انه تحقق الضم
المجاز في المصدر واما المجاز العقلي فالظاهر انه كما في في جعل الربح فاعلا واسناد والاثبات اليه
بصورة الفاعلية باعتبار الملابسة المذكورة مع انه ليس في فاعلا حقيقيا فيشمل حمل الكلام
على هذا الاحتمال لكن على هذا يحصل احتمال آخر غير الاحتمالات المذكورة للشارح وهو
ان يكون المعنى في المصدرية بدون المجاز العقلي كما ذكرنا والامر سهل واما على الشارح
فاذا قلنا اسناد الربح واسناد الاثبات الى الربح باعتبار الظاهر يكون المجاز
في المصدرية وليس مجاز عقليا اصلا واذا اسناد الاثبات الى الربح بعنوان الفاعلية
لا يكون مجازا في المصدرية بل مجازا عقليا فقط فهذا القائل كما توهم بان المصدرية موضوعة
للمعنى الاول وقال انه على تقدير كون المجاز العقلي في المصدرية يكون الظاهر عدم
العمل بوضع المصدر انما موضوعة للمعنى الثاني وانه لا يصح المجاز العقلي في المصدرية
في هذا غاية توجيه كلام الشارح ولكن يرد عليه ما ذكرنا فتدبر

الشرح

الشارح وانت انما تصرفات عقلية اراد بالتصرف العقلي ما يتناول استعمال اللفظ
في المعنى المجازي لان الوجود العقلي فيشمل ما توهم ان في بعض تلك الاقسام لم يعلم العمل بالمجاز
العقلي كيف يصح الحكم على القطع بانها تصرفات عقلية بل انما يمكن ان الحكم بان المضي مجاز في المستقبل
شيء يعلم المجاز المجاز قرينة وان استفاد تلك الظاهر من كلام الشارح فقط بالنسبة
الى محشي الامام وصاحب المفتاح وامثالهما بالنسبة الى بعض المتقدمين وغيرهم فانما يسلم اذا ثبت
ان اللام للعمل وكذا المصدرية المذكورة وانما اذا ثبت فانما يصح بها على
تقدير كون اثبت منسوبا موصوفا للمتكلم الذي هو فاعل حقيقي فلا يلائم ان يوضع له الحرف
لما عرفت سابقا وان كان اثبت والربح كذلك فلا يلائم نسبته عليه فالعمل بالجواز في نسبة المصدرية
انما يصح على حمل الاحتمال فقال يصح على الاحتمال الاول فقط اقول هذا
مطلقا على جميع الاحتمالات المشهورة المذكورة العموم اول هذا ان اراد ما ذكرنا
انفا من ان المراد من السماع غير سماع اللفظ المشترك وان القرينة الظاهرة يصير مجازا مرددا
لا يمكنه حمل على غير كلف الى المراد مع الحمل على المجاز وبدونه يصير مجازا مرددا
اصلا ولا يخفى ان هذا فائدة عظيمة وذلك مفقودة جميعا انه لا يكون اما انه كان مراد المعلم
بذلك هو المعنى الحقيقي وقد اصاب السامع وفاز بالمرام من غير مفسدة او كان مراده المعنى
المجازي وقد اصاب السامع وفاز بالمرام من غير مفسدة اورد ما بعد ذلك والحاصل ان مرددا
الى طلب وقوعه مفسدة تلزم في المشترك وان المجاز وان حمل على العلاقة في بعض المواضع
فتوهم المفسدة السيد وكذا بيان مفاسد المجاز فلم يبق ابراد المحشي قال
فلم يحصل وضع لفظ للتخصيص اه لا يخفى ان المدعى لا يتوقف على كون وضع لفظ للتخصيص
بل مجرد الاحتمال يكفي لما ذكرنا سابقا اذا استقل فيها كالامر المستفاد من الهيئة والاداة
يصح جواز الفعل فحاصل الكلام انه لو كان الامر مستند تحصيله فيها لزم المحاذير السابقة
اثبات كونه حقيقة فيها والزام تلك المفسدة حتى انه قد ينقل عن بعض الوهابية انه

على ما نقل سابقا في شرح
التلخيص ان الحروف لام الامر
لانا ما رأينا انه وضع لهذا
العمل وانما هو امر اذكر
بالحكم الى اصل مادته

الايمان واشتراط الاسلام مذهب اهل الحق والله اعلم الشارح واعلم ان لو كان ومتعلقه
على ان يحتمل الخوف من الايمان قبل ما لا يصدق عليه الاسلام لما يكون فرد الاسلام ايضا وح
فحينئذ يكون الايمان اخص من الاسلام وفرد الاسلام فيه ومنه لما لو وجد ايمانهم فقط اذ قد
عادة كون الاسلام هو العمل الظاهر فلو كان الايمان فرد الكان عبارة عن العمل الظاهر وهو
خلف مسامحة فيه الشارح اشترط صدق الاخر لكن ان يحمل ذلك على ما لو
اذا علم ح ان يكون الايمان على الاسلام على تحمل ان يكون اخص منه او اعم او مساويا
ولا حاجة ح الى ما ذكره من ان الايمان مشروط بعدم الاسلام حتى يرد عليه ما ذكره المحشي
من النظر فتدبر وبهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة له والله اعلم اذ كان الكون اعم
مصنفي هذه الصفات كيف يكون لكم لم يفهم الله تعالى فافهم واعلم انه لما ظهر ضعف
الدليل من الجانبين وعلم ان الامر مرجح الواقف فالحق الوقف فليحفظ وردني الشرح
بدون الوسم الى ان غشت مرجحه او ان يوجب حمل على المعنى اللغوي او الشرعي كما لا يخفى
وبراءة الذمة وما شابه ذلك وذكر بعض المحققين ان هذه الدلالة وان تم
شيء منها لكن لا يسلم وضع تلك الالفاظ للمعاني المصورة وكونها حقائق فيها لعدم
العلم بكونها موضوعة للمعاني الشرعية لاحتمال كونها مجازات مستعملة مع القرينة
بقاؤها على ما كان عليه مع المعاني اللغوية بحيث لم يحمل عليها او استعمال بدون القرينة
وانت تعلم ان كون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني اللغوية ولم الاصل بقاؤها
ما هو عليه وان كان يوجب الظن بكونها مستعملة في تلك المعاني لكن ذلك انما هو فيما
لم يطرق له ذلك ولم تحصل ذلك الفراغ والجدال ولم يعلم استعمالها في المعنى الشرعي كما اذا علم
بعض صيغ ما ذكر فالظاهر ان الظن المذكور غير حاصل في الموقف كما قررنا فتأمل العلم
الظاهر ان الاستعمالات الواقعة في عبارات المحدثين انما هي عشرة عليهم السلام
كلها محكم الاستعمال في كلام المشرعين وانما بدون القرينة تحمل على المعاني الشرعية

اذ الشيخ الواقع في عرف الشرع نائب بالظاهر عليهم السلام الكثرة اختلاطهم وكثافتهم معهم
بظاهر من تشيع احادهم عليهم السلام انما هي حقيقة في ملك المعاني الشرعية نسبة الى عرفهم عليهم
السلام انتهى وهذا اي احاديث المعاصرين منهم عليهم السلام اطرحه اذا فاحفظ الاولى الركيب
بان يقال اذا تقدر تمام ما ذكره الظاهر ان وله على تقدير تمامه نقول كما ذكر الشارح وح فلا
دليل على الاستعمال على عامة ما لم من منع الاستبعاد لاجمعة او بمنع القطع ولكن يرد على هذا
الوجه للاولوية ما ذكره اذ المراد الذي اورده الشارح صحيح لانه نقض فيه بمنع على التسليم
اذ اجاب المنع وبهذا يرد الاعلى على عدم كون المجاز مطلقا على اذا كانت قرينة
كما اورده المحشي وسيجيء هذا المقام لكن الاولى ان يراد ان لا اراد واحد
وبهذا ظاهر الا ان يقال انه يتوهم من كلام الشارح ظاهرا انه يحقق الاستبعاد في
جميع المواضع مراد المحشي ان الاولى ان لا يسلم كون الاستبعاد في جميع المواضع كما هو الظاهر
من كلام الشارح بل يقال ان هذا الاصل على الاستبعاد وهو يدل
على عدم كون المجاز واسع فانه في بعض المواضع الى كانت القرينة قائمة لكن في جميع المواضع
اذ الاستبعاد المذكور لا يلزم الا يصح فحينئذ القرينة لا مطلقا فتأمل ثم انه يمكن ان يراد
الاستدلال انه يجب ان لا يستعمل المجاز اصلا لانه اذا استعمل يحتاج ذلك الى الاخلال بالمعاني
اذ قد يكون القرينة ظاهرة عند المتكلم فيستعمل اللفظ معها ويكون خفية على المخاطب
فيجب الاخلال بالمعاني اذا انه اذا استعمل المجاز وكل مستعمل قد يخل بالمعاني فكل المجاز
يستعمل مع القرائن الخفية فيخل اما بالعقل او عدم مبالاة المتكلم المذكور فيجب ان
لا يستعمل المجاز اصلا وفيه ما اورده المحشي من انه لو وجب عدم كون المجاز مطلقا
على اذا كانت قرينة خفية وسيجيء الجواب الذي ذكره الشارح ثم انه لا يرد بهذا الدليل
لوقوع المجاز قائما وهو مسلم لانه نقض مثل المثل وذلك لانه ذكر لكن المستبعد من
هذا الكلام اثبات عدم الوقوع قطعا واما مثل التي مستبعد وهنا اثبات ذلك الشيء الظني فليتأمل

واما اذا اتى بهما وكررنا اولا وقد عرفت وجهه وقوله فتامل على ان يكون كل استفهام
جملة مجملة ان شئتم المجمل والافظاهر ليس الاستفهام الا مع الجهل بالمستفهم عنه
بالصحيح كما تعلم ذلك مرجوعا فتامل فيما قدمناه لك وذكرناه لك ليس العاقل الصحيح
الذي كل ما يتمناه من الاشياء يكون سواء والله تعالى يوفقنا بمنه وكرمه
لم اجد منع صريح من عرفهم لذلك الا ما يتراءى بادي النظر وهو كذا في النسخ وهو كذلك
ذلك الاطلاق فافهم الشارح وحمل الاعلام على المعروفة الظاهرة من
كلام الشارح ليس بجيد بل الى مناقشة واحدة وهي حمل اعلام الاجناس
ان الاعلام كما تراه فيه فتدبره امام افراد جنس المعرف او الاعم فافهم
جميع الالفاظ المعرفة وقع لصاحبه الى محل التردد والنسيان فافهم فلهذا قال
المحشي اصلا باستكثر وقع لا يكون المراد ما يعد صالحا لكونه مستقاة او لزوم الدور
باق مع انه لم يذكر كيف يكون مرجوعا ابدا او عرفا مأخوذا من كلام الظاهر من
سوق كلامه على ما اظن انه لم يتفطن به ذلك بل لكل الاصل على معناه الظاهر وهو
زعم ان بعد جعله مكررا الا دور وهو كما ترى فافهم وان يحمل كل واحد منهما
على الوضع اي كعلم لفظ واحد اذ الاصل في الوضع لعدم الاستعداد بهذا المعنى
العقيل فلا يصدق على كل منهما تعريف الشق فافهم الشارح فانهما في الواقع
حروف اه المعبر بها الموافق للاصل بلوغ هذا لسبب بلغ كما في ما لكن حروف
راو يلتفت والنقص لم يكن ضارا فتامل ولم اجد في جميع ما رايته الا السين
لان السين ضم زايده وهي الاستباق اصلية والمستباق مع الموافق في جميع الحروف
الزايدة هو ليكون جميع ما رايته الاصل زايدة في الواقع الضم والا يكون كعلم تاليه مطلقا
هذا وبهذا انساب وعلى ما ترى ان الاستباق مشتق مع الاستباق كما هو ظاهر عبارة الشارح
الشارح واما اذا قيل ان الاستباق مشتق مع الاستباق فلا يرد ذلك اذ فيه زايد الاستباق

٣٣

زايده

زايده في الاستباق الضم وكل محل عبارة الشارح الموافقة عليه بان ترى مراده ان الاستباق موافق
الاستباق في ورود الزايد اي جميع حروف الزايدة متحقق في الاستباق مع السين اي الاستباق مستقاة منه
فافهم وبهذا بان المعارض لقطاه وعدم ان هذا في محل المنع على الظاهر انه يمكن ان يكون
بعض المراد من مشتقا ومشتقا منه كالتعقل والتعقل والاعتدة فتدبر فافهم اما الاول فلقوله
اذ الظاهر من سوق الكلام انه تعليل لقوله لا يستقيم فقره عند وحمل قوله لا يستقيم وخروج عن المعقول والاجمال
على الظاهر بعيد جدا والضم قوله ولذلك لم يجعله متعلق قوله وحمله قصير قوله والاصالة
والفرعية متوسطتان بينهما خفية ثم ان عدم الاستقامة ظاهر لا وجه لغيران الاصالة
والوضعية معتبرتان وقع حماد كره المحشي اولا في بيان المعنى المعنوي لصير ظاهرا جدا فافهم
ومعناه انه تعليل لقوله لا يستقيم اه لا لقوله ولذلك لم يجعله اه لاظلام هذا التوجيه الضم
وقال شارح الرح وغايته ما ادى اليه نظري انه لولا المغايرة لقط كان لفظ الاصل
والفرع مترادفين حيث اطلقا على اول واحد بعد ذلك اللفظ الواحد وقد مر بعيد جدا
انه لا يلزم من صدق مفهوم الاصل والفرع على شيء كونهما مترادفين والا يلزم ان يكون اسماء
جميع المفهومات الصادقة على شيء واحد مترادفة بل هو اضافة فتامل للفظ حيث
لا يصدق ان على شيء دليل على عدم الترادف وهو ظاهر جدا وكان شارح الرح
ما ذكرناه حيث قال وفيه فائدة وحمل المحشي لم يعرض لمعنى الظاهر فيه ما ذكرنا فافهم
فيتصادقان عموما وخصوصا هذا القول وكذا قوله فالاكبر اعم منهما مبني على ما تعلم من
السين من حمل المشتقة في الضم اعم فافهم اول وحمل الحروف اه ردا على ما سبق
الاعتراض من ان هذا الاعتبار قد زاد من التعريف ولم يكره النقص اعتمادا على ما سبق
من ان المشكلة الى حيث عنها فلم تكن الاضافة الموافقة للاصل مع الترتيب في الحروف
الاصول وذلك لان هذا الاسم اعتبار قيد زايد بل يعلم هذا من حمل الحروف على الحروف
المرسومة بان يكون العام للمعهد وانت خبير بانه لا لام في الحروف فيتبين ان ليس

الاضافة اي اضافة الحروف الى الضمير للعهد فيكون اشارة الى الحروف المرتبة المعلوم وجودها في الاصل المذكور في العبارة ويحتمل ان يكون مراده باللام هو اللام في الاصول بان يكون اشارة الى الحروف الاصول المرتبة المتحققة في الاصل المذكور ولا يخفى ما في كل الكلف على الوجهين فتدبر واعلم ان الاشتقاق اعم من ان يراد الشارح الى مطلق الاشتقاق كما قيل يفسر تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل اذ لا خصوصية لهذين الا لانقسامه اي لانقسام خاص منه لكن التعريفين اللذين ذكرهما تعريف لقسم واحد منه هو الاشتقاق الاكبر الاكتفاء به واحالة الثاني الى المقايسة ليس مراده هو الاشتقاق الاصغر كما قال لانه ما نقلناه من التعريفين غير منطبق على الاصغر اصلا اذ وجه التخصيص بل يمكن ان التخصيص بالاكبر بناء على ان التعريفين منطبقان عليه خاصة او العموم لجميع الاقسام وهو الاولى لما ذكرنا فاندفع ما اورد عليه من انه كما ان التعريفين لا ينطبقان على الاصغر كذلك لا ينطبقان على المطلق فلا وجه للتعميم ايضا فافهم ثم ان الظاهر ان القائل قوله على ما قيل هو الامام وقد صرح بان المراد بالاشتقاق هو المطلق لكن وجه التعريفين كيف ينطبق على المطلق حيث ان المراد بالمناسبة في التركيب ان يكون بينهما اتحاد في بعض حروف الاصول سواء كان مع الاتحاد في الترتيب والاختلاف بزيادة او نقصان حرف او حركة كما في التفعيل والفعل او كان مع الاختلاف في الترتيب والاتحاد في الجميع فيتناول الاشتقاقات الثلثة وبالمناسبة في المعنى ان يكون معنى احد اللفظين موجودا في معنى اللفظ الاخر اما مع زيادة او نقصان كما في الاشتقاق الاصغر او يكون معنى احد اللفظين مناسبا لمعنى الاخر كما في الاكبر ولما كان هذا الكلام متضمنا لما لم يلتفت اليه المحشي قدس سره فتدبر ولهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى في الاسم على راي من جعل المشتق حقيقة في الماضي فان قيل حذف التعليل في قلت حذف التعليل لا ينفع في تصحيح المرام اذ لو كان معنى الاصل جزءا للمسمى لزم صحة

التسمية بعد زوال ذلك المعنى وحمل المحقق الشريف على ذلك المذهب على المذهب المذكور يكون جواز التسمية بعد ذلك المعنى اعم من ان يكون في الماضي او في الحال فالمحقق المذكور حمله على ذلك المذهب المعتمد فان قلت لعل المحشي اراد بذلك المعنى ما يتناول ذلك المعنى الاعم المذكور فلا يصح ذلك المعنى الاعم بل يصح الزوال فكيف يحكم بعدم صحة التسمية بعد زواله فتامل قلت المراد بعض الذات او غير ان التعيين للمعنى في المطرد هو التعيين بحسب الوضع الاول فانه يصدق في غير المطرد انه تعين في المطرد بل يبقى على عمومه ولهذا قيل ان القارورة وضعت لمعنى عام اولا بالوضع ثانيا فلما كان التعيين المعنى معينا كان بحسب هذا الوضع غير مطرد بخلاف اسماء الزمان مثلا فانه باق على عموم وضعهما الاول فلذا كانت مطردة والفرق بين هذا وبين ما ذكره بقوله ويمكن الفرق انه هيهنا نقول ان القارورة مثلا صار الموصوف فيها معينا بحسب الوضع الثاني وهناك لا نقول بتحقق وضع ثان بل نقول ان تعين الذات فيها قد يستفاد من غلبة الاستعمال بدون وضع اخر او نقول انه هيهنا نقول لم يتعين الذات مستفادا من نفس الصيغة اي صيغة القارورة موضوعة للذات المعينة وهناك نقول لم يتعين الذات لم يفهم من نفس الصيغة بل لفظ القارورة مستعمل في معناه العام لكن لما كان الفرد الخاص اشهر ذكر استعماله مستعمل في جميع لفظ القارورة الى هذا الفرد وحكم بان المراد به هو هو من العموم في خصوص هذا الفرد المعين ولم يرد ان يكون المراد فردا اخر بعد هذه العادة ما يكون محققا فيهما والدليل على ذلك عدم التعرض لهذا الوجه الثاني واكتفاء بالوجه الاول الذي هو الظاهر من كلام الشارح لان الظاهر ان المراد بالمطرد وغير المطرد هو انه قد يشتق من شيء اسم لشيء باعتبار وجود الشيء الاول فيه ثم انه قد يكون مطردا يستعمل في جميع ما اتصف بذلك الشيء بهذا النحو الخاص وقد لا يكون مطردا بل يستعمل في بعض الشيء ويكون الفرق في كلا الموضعين هو وضع واحد وليس المراد انه قد يكون الشيء ما يكسب في جميع والفرق هنا بحسب وضع اخر وليس غلبة الاستعمال على ما ذكره اولا او قيل انه لا يمكن ذلك لم يصح الوضع الاخر الا المقصد بقوله فان قلت بل اللام الى اخره

45

الى ربي على الظاهر انه وارد على المنع المعنى كما سيأتي الغالب في هذه الصورة مستفاد من طرق اخر كما
تقدم في الاحتمال السابق لكن كما لا يخفى هذا وما ذكرنا من استفادة حال المعارضة للمرفوع الى
طهران كون ضارب امس ماضيا زمانا لا يجزم المتكلم على جهة الاسناد الى المتكلم كون جملة خبرية مسلمة
على تقدير كون النزاع على الوجه الوجيه واما اذا كان النزاع على الوجه الثاني فالمراد
منه الوجه الاول من الوجهين المذكورين العام الصناعي واما اذا كان المراد الوجه الثاني
فلا يكاد يدرج فيه مثال كما يظهر من المثال مما ذكرنا في تحرير محل النزاع فتأمل ثم بعد ما أكد على
بعض المحشين بما موضع ما ذكره بلا كلفة بان لن تصدق على زيد المشار للضارب بالامس
انه بالامس ضارب عالما واما على العلم ان الصدق ليس بضارب وهو علة المنع فلا يخفى
ان لن لا تفيد المعنى المعتبر في زمان امس الا الضرب المستقبل وهو محل جميع فتدبر
نعم ان جعل العلم للكبرى فاذا كان النزاع على الوجه الاول فصحة المنع على هذا الصورة الثانية
اظهر صحة على ما ذكر في الصورة الاولى بناء على ان المأخذ من اطلاق السبب والاكثر بمعنى
فالسبب الاخير والاكثر المستقبل فكون مجازا واما اذا كان على الوجه الثاني فالضارب في صحة
لكن قد مر فيما سبق في صورة الاطلاق والتسليم على الوجه الثاني قد يرد فلا تغفل واما ما
قد تكلم به سيد الاساتذة عما استدل به من جانب المحقق بكاد ان يكون من الغلط والصواب
الا ان لن ان معنى لعدم كون الضارب بالامس ضاربا بالفعل الآن ما ذكره المحشي السميع
قد ذكره المستدل انفا بعد له فان الاطلاق صفة الامس فقد ذكره المستدل تام ولا كلام
الجواب عنه ولا حاجة الى السميع الذي ذكره المحشي بعد وصول يد المستدل فان الاطلاق صفة
الامس على المثال المعهود كما ان المعهود الجواب والسميع المذكور من وجه وغاية ما يوجه الكلام
ان لن ان قوله لعدم كون الجواب يشير به الى الجواب عن الاستدلال بانه قد يقال انهم
مريقام به انه قام به في الحال وبعد ظهور المراد لا مشاحة في استعمال صيغة الماضي في
المثال واما ما ذكره في السميع فلا يكاد يجعل منها للاستدلال كما لا يخفى

مدرسه نواب عالی

على القول انه لما يتراءى من كلمات الطاهر على الاستدلال المذكور انه كذب على جملة الماضي على خصوص
الماضي واذا لم يحمل على خصوصه كما عرفت سابقا لم يستقيم الجواب لان ترجمة مخصصة
بالماضي والحال فذكر المحشي في سميعه كيف يدفع به الايراد ان كصيغة بالماضي فتدبر فانه لا يخلو
وكذا تعميم كشف يستدل الاستقبال فانه ان يحمل على الماضي والحال فتأمل النزاع
ما كان الدلالة اصح اهل اللغة فقد ظهر مما ذكرنا من التفصيل في صدر البحث ان هذا الاستدلال
لو جه على اي وجه وباي معنى وكيف يصح الجواب عنه ولم يمكن الرد عليه والكل قد لاح
حال ما ذكره في الجواب ايضا كشف لا يحتاج المتأمل الفطن الى اعادته وتكراره فتدبر
ثم اعلم ان ما ذكره الاستدلال احد هما انهم اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي وما فيها انهم اجمعوا على ان الضارب في
الضارب بالامس اسم الفاعل واسم الفاعل انما يطلق في العرف حقيقة على ما كان
فاعلا فعلا حقيقة فلو لم يكن المتلفظ بالضرب المتعلق صارما حقيقة لما كان علامة
الاجماع على كونه اسم الفاعل ادق فيكون اطلاق اسم الفاعل عليه مجازا او بعد
وهو الاجماع على كونه اسم للفاعل مجازا فنفي الاول يثبت باطلاق الضارب
بالامس الضرب المتعذر وان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي الثاني مسك بوقوع الاجماع
على كون الضارب المذكور اسم الفاعل وانه لو لم يكن ضاربا حقيقة لما وقع الاجماع
عليه فظهر الفرق بين الدليلين وبما قررنا يظهر ان الوجه في ان الشارح ذكر قوله والاطلاق
اصالة الحقيقة بعد الوجه الاول لا بعد تمام الكلام كما فعله بعضهم وقال المعنى
على صحة ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة ادق لا يكون
دليلين بل الدليل واحد يمكن تقسيمه بنحو ما بين وقد سلك المستدل كالضارب والفاعل
بالامس ضارب وفعل قد انقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة زيد ضارب فاعل
اول يمكن ان يكون المراد انه توضيح انهم اجمعوا على ان الضارب في الضارب بالامس

وهذا الوجه حسن منطبق على ظاهر كلام المصنف لكن يرد عليه ان المسلم هو انه لو اريد بالمشتق المال كان
حصة التبعية والا لزم مجاز ارادة المعنى الحقيقي او المجموع او الكل لم يكن معناه الحصة كما لا يخفى نعم لو اريد
المستدل انه لا يصح ارادة المال من متكلم مسلما ظاهرا بقاء المعنى اللزومي لم يكن متكلم مستلزما
لحصة من هذا المعنى الذي اريد منه لزوما وقوع الاتفاق على انه اذا دخل المشتق الذي هو متكلم في
اسماء الفاعلين متكلم كان لحصة من هذا الذي اريد عليه انه يلزم ان لا تكون حصة من المال اذ هو حصة
من المال لكن لا يصح ارادته فتدبر والعامل لم يقول ان هذا الذي اريد وارد على الوجه الثاني
الخ او لقول ان المسلم هو ان يتكلم مثلا حصة من المال واما انه يصح ارادة معناه الحقيقي
فلا نسلم لو كان المال هو حصة من الان اما فلا نسلم سنده او لا نسلم ان لا يكون
المضارع حصة من المال بل نسلم ان لا يصح ارادة المعنى الحقيقي من نحو يضع الضارع والامر
منه ولو صح انا لا نعلم قطعا انه يصح ارادة المعنى الحقيقي من مثل متكلم ومخبر ولو كان المال
هو حصة من الآن لم يصح لقول ان هذا جار في هذا الوجه ايضا ولقول انا لا نعلم قطعا
انه يصح ارادة المعنى الحقيقي من هو المال من متكلم ولو كان المال كما ذكرتم لم يصح ولو فرق
بينهما تكلم قلنا ذن ان لوحظ الكلام كما ذكرتم قائل لا يلزم ابطال المشتقات
بهذا الظاهر لا وقع نزاع نكتفي بتوجيه بان المراد من المشتقات افعال الملكة دخل الاكثر
على احدهما والمشبع على الاقل او نمنع صدق المشتق والمعنى عليه لوضع بعض مادته
واطلاق المشتق او نحوه للمعنى على بعض مادته او دخل اللام او علامات
الاطلاق ونحو دخل الاكثر مدفوع لان كل بعض المشتقات الخ بادعاء انه الوجه لا يقام
الاكثر الا ان يقال اراد الاشارة الى ما يعتقدها انها هو حاصل استقرائها الذي هو الاكثر
مصرحا بالكلام والاعتذار عن اكثر المشتقات الزمانية وهو ما يعمل بهذا المال او لضع العمال
المال الزمانية ونحو فيتوافقان فتامل وذلك لان المشتقات غير الفعلية كان
اراد المصنف بعدم اكثر المشتقات ما يعتبر استقراء من قوله الى الزمان ونحوه كان لحظ الاشارة

متعددة في الكلام او في تعقيبها في قوة تعددها فان الكلام لا يتم الا بذلك فتدبر او يحمل الاتمام
الكلام على ما يعم الزمان فان ما لا يتم الا بالزمان ما لا يتم الا بالزمان ولو كان
مجازا وعلى هذا لا يصح وضع العلم العقلي بمعرفة بين الحصة والمجاز ولو قيل ان لزوم العلم العقلي
بعد تحقيق ظاهر والا لزم ان يكون الوضع علامة كخلاف الظاهر لقول المال لازم للزوم مراد
الحصة والقائل في العلم العقلي تم وعلى تسليم لقول الا نسلم لم يكون تلك القاعدة حاصلة
في جميع ما وضع بالوضع النوعي بل يكون حصولها في بعضه وهو حاصل فلا يحتاج الا نسلم
في عدم حصولها في الافعال الزمانية الا ترى ان المركبات الموضوعة بالوضع النوعي كالجمل
الخبرية في العلميات كزيد قائم ثبت له القيام وكذا قائم
كما هو الاصح الصحيح وهو كون
حصة الزمان واحدا الاول هو كونه مشتركا بين المال والاستقبال بهذا الوصف اي بالصيغ
الاول الثاني الوصف الزمان الموافق المشهور نعم بناء الكلام انه قد عرفت يلزم الظاهر ان
يكون حصة من المال الحصة فقط لان في المال لا يلزم والا لم يتم الحكم بتعدده على تقدير
ويكون حاصل المستشكل الحكم بان ترك ذكرها اولى من بناء العلم وجوبه ولو وجوبا
علم انه لا داعي الى بناء الكلام على كونه مجازا في المعنى ليس من المشتقات فتدبر
والا لم يكن مجازا بهذا ولكن نحو صهيل نحو حاصل ونحو يكون نحو بهذا الاشارة
ما ذكرنا من ان الاكثر افعال المال وترك ذكر المشتقات اولى لان المشتقات
وضع نوعه العلمية معلوم اذا لو كان الافعال للمعنى المستقبل فيه لم يكن هناك فرق بين
والوجه في ما ذكرنا بيان قائل والاصح ان يقال المراد بالحال الحد والانتقال
من الفعل الذي هو المال الذي هو المنقضي عن المتكلم لا الذي يتحرك في الحال كلا او بعضا
الواقف انه لو وجد فلم يكن حركة في المال اما لا فلان الظاهر فساد بعد
الرأي والا لزم في الكلام المركبة منها ان لا تدل على النسبة او تدل على النسبة فالظاهر ان كل
جميع الحروف غير ونحو الفعل لا يتم الكلام والا فيما فلا نسلم فلا يتم الاستدلال

المؤثر على حدوثه وان حدث وان كان لشروعه هذا السبب ظاهرا لكنه امر سهل
اذ العدم فرض الكفاية امر ظاهر فلم يعرض له بالجملة بعد ظهور عدم بناء المسئل
عليه لا يصير معللا بناء عليه وان فرض ان المستدل بناء عليه ولكن لك ان تقول
توضيحه ان النزاع هي انه هل كون الفعل قائما بالمحل الذي يشتق له منه اسم الفاعل ام
مع تسليم ان هذا هو حواب المستدل ان المحل بعد قيامه بالمحل لا يحتاج اليه حتى تنعدم
واما في كونه قائما بمحله فليس بقائما بما هو مطلوب المستدل الذي هو مقصود المجيب
ويرد عليه ان النزاع في ان الفعل القائم بالمحل الذي يكون قائما بالمحل الذي يشتق له منه اسم الفاعل ام
لا ليس بقائم بالمحل واما اذا لم يكن قائما بالمحل اصلا بل قائما بمحل قائم بالمحل فلا نسلم ان ذلك نزاع
فنسلم ان ما في الطوالع ليس بقائم بالمحل بل قائم بالمحل قائم بالمحل فلا يكون محل النزاع
ولا حاجة الى قوله بقائم انه ليس قائما بالمحل قائما بالمحل على ما لا يخفى لكونه مغنيا عنه بالمحل
كما لا يخفى وبهذا حصل جواب ما ذكره الخيالي بقوله وكونه قائما بالمحل الخ
تسليم وقوع النزاع فيه لكن لا نسلم على ما حصل كما لا يخفى لما ان الكلام المستدل لم
يحصل بدونه اذ ليس لك ان تقول الاعراض انما لا تحتاج قيام العدم بها لانها ليست بمشتق
سواء كان مغيرا ام لا والمسئل بما يطلق الاعراض ويخصص عمومه كما لا يخفى اذ النزاع
المسئلة بما اذا كان قائما بمحله لا يضر منع ذلك الا يراد عليه وبهذا ظهر لك وجه
بقوله بالخصوص لعدم المستدل لتوجه ذلك وكما لم يوجد قائل
ان اطلاق ان لهذا القول فريد العام ظاهر ان وضع كلام شراح المشارع
واسطرارا لوضع فيه حصل كما لا يخفى ثم قال واما ان لزم فلا نسلم بقول
لا نعم ان يحتاج مع المحل الى الا انهم بناء على القول بثبوت المعدوم يقول المعتزلة
الممكنة فانت مقررة ثابتة في نفسها في الازل من غير تاثير للفاعل فيها واما باثره
في اتصافها بالوجود وقد ان هذا الدليل ظاهر النزاع من اطلاق المخلوق على

بل اللازم منه ليس الا ان اثر الفاعل ليس الا الوجود وهو لا يسلم وذلك لان المخلوق
هو ما اوجده الخالق لا ما يكون اثر الكيف وكثير من المعتزلة يجعلون المجعول عليه لفظ
انهم يطلقون المخلوق عليها وعلى هذا لا يجوز ان يكون الاشتقاق مبنيا على التاثير
المخلوق بذلك المعنى لا الوجود واذا لم تضاف به فتامل ولا يخفى انه يرد على الدليل على
هذا المعنى ما مر ويجيء بناء اللغة ليس على امثال هذه الدقيقات بل المدار
عندهم ليس الا الذات والحدوث على ما عرفهم فتامل ٤١
تسليم انه يكون العدم
محلا للحوادث سواء منه ان المعتزلة وان كانوا قائلين بقدم جسم الا يكون القديم محلا
للحوادث وان بناء الدليل الذي ذكره المعترض على ذلك اي على كون الاثر
صفة موجودة بناء على ان ما ذكره من الاعتبار هي هنا ليس
دليلا وتسليم وليس كذلك اذ لو كون الاثر صفة جسم لا نسلم انه قديم العالم
او التسلسل واذا قلنا ان الاعتبار هي ان وضع اللغة واذا التسلسل في الاعتبار
فقد جاء ليس دليلنا الدال على وجوب قيام الخلق بالخالق وتسليم الدال على ان
ليس صفة جسم عن المخلوق وليس النظر الى ان يكون العدم محلا للحوادث اصلا
فسيجيء ان شاء الله تعالى ان ليس مراد الشارح ان نظام الالزام بهذه المقدمة بل
ذكره اشارة الى ان مقدمة اخرى ان يكون صفة جسم فتامل اقول
ان المسلك المذكور ان حاصله ان يجب ان يكون الدليل المذكور لاثبات ان الخلق
بمعنى المخلوق لا ان يكون امرا موجودا الصفات المخلوق الذي ليس بكون امرا اعتباريا
لا يتغير كون اثر صفة جسم حاديه بمعلم منه ان يجب ان يكون الخلق امرا موجودا
او لو جاز ان يكون اعتباريا ظاهر لانا نجد ان نرى ان لم يكن اثر موجودا بل
اعتباريا واذا كان الخلق كذلك ان يكون امرا موجودا وجب ان يكون مراده من الخلق
هو المخلوق لا الخلق الذي يكون موجودا في الخارج فقد ظهر ان ذلك المعنى هو الموجود

او الاتصاف بالوجود على ذكر شارح الشرح لانها عنده اعتباران ورد عليه انا لانم ان المسمى
انما هو على المؤثر لجواز ان يكون موجودا وراء المؤثر بل نقول انا نعلم ان المسمى هو الموصوف
وراء المؤثر اصلا ونقول اذا ثبت ذلك وجب ان يكون المسمى هو الموصوف الذي هو الوجود
او الاتصاف بالوجود عندهم على ما نقل عنهم وهما فان مغايران وعلى هذا لا يرد على التسليم
الا امر واحد وهو انه على هذا لا يكون المؤثر اعتباريا لانا نسلم ان المسمى هو الموصوف
وهو الامر الذاتي وهو حاصل اذ ان حاصل ان الله تعالى انه لما سمى اعني امر وراء المؤثر اصلا
لا يتوقف عليه الا امر واحد وشارح الشرح موجه لكلامهم فحذفه وجه التسليم فانهم وان
ذكروا انه من جملة ما ذكروه لما ذكروا ان المسمى امر متغاير اه فان كان مرادهم
قصدوا بالدليل اثبات ان المؤثر المسمى امر حقيقي وراء المؤثر فهو مدفوع عليهم فانا وان
سلمنا انا لا نسلم ذلك وان ادعوا ان دليلهم للدليل الاول انه لما سمى امر حقيقيا ولا نزاع
كونه اعتباريا فانا نقول ان المؤثر امر اعتباري قائم بالمؤثر فهنا ايضا يدل على
الكلام في الواقع وهنا هو مقصودنا ثم ولكن لا ينفع المحشي كما لا يخفى على المتتبع
مما ذكروه وهو كلام الوصديد وان قالوا ان الخلق اه قد عرفت انهم ما قالوا
كان المحشي غفل عن ذلك القول منهم وزعم ما ذكره شارح الشرح اولى فتدبر في الكلام ثم
وجه الايراد على الزام تسمية العلم ههنا مشتقا اولا نسلم لما انقض وهو ان العرف العام يأبى
كسب الاشتقاق لمسماهم اولا فما وجه الاشارة ونفاه العرف والحق ان العرف كان
في الوجوب وعدمه كما وقع في عبارة الاحكام والحصول في النهاية وغيرهما فان الحق ان
العرف لا يكون كثير اهل المحاققة في محاوراتهم ولم يسق اما مفاهيمهم كانواع البديع والاعلام وغيره
فانه لا يعلم ولان الصوت قائم بالهواء ولم يسق كلامهم مفاهيمه مشتقة ولانه لا دليل على
الوجوب وهو قوي وان كان نزاع في الوقوع وعدمه فلقائل ان يقول ان كان الوجوب

قول الشارح مرة فقال وقد عرفت ان المراد انه لم يرد به ما عرفت حالها
ونقول ههنا ان الظاهر في المقام ان المراد ان الاسود مثلا موضوع لمفهوم
المسمى بتعيين اصلا واذا كان المراد كون الموضوع له لا كما لم يكن ان المسمى موضوع
لذات مبهمة لم تتعين اصلا وقد عرفت ما فيه وعلى تقدير ان يكون المسمى
ان ملك الاسماء هو الموضوع له للذوات مبهمة ولم يلاحظ الموصوف فيها العنوان الراجع
والكناية على ما مر كان الاولى ما قاله الشارح لكن قد عرفت ما فيه وكان المحشي رحمه
ان المراد ان المستعمل الموضوع للذوات المبهمة حال الآن على ملك الذوات
المبهمة الموضوعة لها لا على تلك الخاصة وقد عرفت ما فيه ايضا والوجه في
الكل ان الذوات حقيقة انما يوجه بعد العلم بالمعنى الموضوع له لا وقت استعمال
اللفظ الآن ما قدر المعنى الموضوع او لم يقدر الموصوف فيها ايضا فحينئذ ما كان لولا
حاجة لمسلم ذلك فتدبر فانه قد يغلط بعض الافاضل تحرير المقام وصار الناتج فاسدة
الذات كما ذكروا في الادهم وغيره وبعضهم لم يتعرض فكيف يصح الحكم الكلي فافهم وتأمل
فيما ذكرنا فتأمل لا نقول سلمنا ذلك لكن متعلقا به يكون المعرف للمشتق المسمى لا المصدر
لما تصورة العلم بالعلم بل اذا علم العلم فجواز القياس ان كان مستقلا ولا نزاع
فيه فافهم ويسقط بالمعارضة الدالة على ان صحة المعارضة لكان الامر كما ذكره
لكن يسقط فسادها فانظر مردود عليه لانا نقول انه لا نسلم ههنا
كسب اوضح بطلانه بل يصح سببا لاعتبار فتعتبره ام لا يصح فلا نعتبره
واذا لم يعلم سبب او لكن كمل وجوده فالاعتبار انتباه بالمحمل ايضا وانه
لا كثير فتدبر قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون اذا لم يكن سبب
ان القياسات التي اعتبروها وقع الاجماع منهم على صحتها لسنن ههنا ما ثبت
فيه علة اجماعية كما لا يخفى والمعارضة المذكورة فيه بل كلها ما ثبت في العلة بالورود

والحق ان هذه المعارضة المذكورة غلط انجاء ذكره شامل والحق ان الدور ان تحقق
بالحمل على هذا السبيل الاسهل ولا انجاء للمعارضة اما لو كان مراد المعارض جواز الدوران
في خصوص المحل فموظ كما سنزالم اليه واما اذا كان مراده اجراء ما ذكره الحلي في هذه
لا مدخل في بيان الدوران عدما او اثباتا سواء كان الحكم بانتفاء الحكم
والجامع دوان لعلي الاخر والى لزوم ذلك فان الحكم بانتفاء الحكم
وكعلي الجامع غير معلوم ولا يوجد له محل للاكون كذلك للزوم وجود الحكم في محل الاصل فانه
لا خلاف في ان ما وقع بالعبد عالم لوجود فعل الاب كذلك لا يسمى قرارا كما وجد في ذلك سر ابا العقد
كعلق الدوران وجودا وعدما فعالم لعلي الحذف فيه فظاهر ان المعارضة المذكورة
ما وجه لعدم ورود الدوران على هذا الوجه لا دليل الا على ما هذه الجامع الذي
خصوص المحل فيه ما هذا ظاهر بعد الحكم في كل بالعلي الجامع وهو كلام الفقيه
قال في شرح الشرح فكيف وهو ان الدوران او صحوان الدوران لغير العلي
بان الدار على مسعد لا يجوز ان لا دخل في تحصيل من السبب الطلاق بان الجامع على مسعد و
هو تكفل ما كعلي فيه كعلي الاسم ولا نعني ذلك ان كل شيء الزاما عليه و هو المحل
على اللازم منه ان في كل محل كعلي ذلك الامر كعلي الاسم وهو بنا على ما ذكرنا من لوكان
الجامع جزء علة على ما توهمه صاحب المعارضة مع الاستدلال ولسنا نسلم على ما لزم من دليله
على مسعد وتحصيل ان المحذور ان الزاد بالعلة هو وصف ظاهر منضبط للحكم وهذا لو
اي كون كسب كذا كعلي كعلي الحكم وسر التعرض على العلة بكون الدوران وجودا وعدما
وقع فاذا كان ذلك هو الوصف المشترك لم يكن لخصوصيته اليه مع ذلك علة وما يكون لان
معتبر علته الوصف بالعنوان المذكور بنوع الحكم في غير ذلك الخصوص اذ الحق الوصف فيه
بحكم المقدمة الاولى ومعتبر عليه انتفاء عدم موجبا بنا على المقدمة الاخيرة فلا يصح لنا
بين ان كلا من الجامع والعلي عليان مستقلان على ما ذكره شارح الزجر وذكر الآمدي

كان تعدد العلل جائز العقد عرف لوجه ارادة شارح الشرح وان لم يكن جائزا
عليا وذكره حصول المرور شارح الشرح ان اللازم من الدوران هو ان يكون للدار
علة مسعد لا يجوز ان يكون غيره علة لمسعد ان من فرد الاستدلال ان لا يكون لان لا
دليلا مشيرا على ان العلة هو العلة ولا كون ان يكون لشيء علتان مستقلتان مطلقا
الدليل ولا يصح المعارضة بما علم من دليلنا ان يكون الجامع هو العلة فلا يسلم عليا
ما ذكره انه يرجع اذ لم يعلم من الدليل الا ان ما علم من الدليل
كونها علتين مستقلتين ولم يكن ذلك يجب ان يكون على نفس ما يمكن ان يكون
علتين ناقصتين فلذلك جاز المعارض علتين ناقصتين وقال في شرح
لكلف وتعسف جدا او اراد بجواز تعدد العلل انه كان ان يكون لشيء واحد علتان
مستقلتان على البدل وكان المتفق انه كان لم يوجد الوصف الذي جعل علة فكل
جامع عدم الحكم فيه وكلهما جزءا وكل واحد من المذكورين جزء علة فرض الشرع
اما الاول فظاهر اذ اجاز تعدد العلل المستقلة انتفع ارادة المحذور الجامع وارد
ان ما عدم جزء فيه فرض عدما وانه انتفاء الجامع بالبعض لم يصح قول المحذور الذي اراده ولا
يقتضي عدم الاول بوجه الحكم في غير ذلك الخصوص فالمسلم ارادة شارح الزجر بالوصية الذي
ذكرنا اولا بد اما سهوا في ما بدى الراي وطوح من ظاهر عبارة شارح الزجر والتحقيق ليس
مراد المعارض انه دوران الحكم مع مجرد العلي باعتبار الوصف بخصوصه بل دوران الحكم
بحيث سلما ما ذكره العيب بدون ادراكه على افراد ما ذكره التسعة مع مجموع العلي والوصف
فكون الوصف جزء علة فلا يسلم التسعة وعلى هذا فقد صح ارادة شارح الشرح
ان الدوران يفيد كون العلة ما ذكرنا من الامور حتى يكون الجامع
علة مسعد لكونها كعلي الجامع لكعلي التسعة وهو الحط والا فاني ذلك ان يكون شيء
اخر الصح علة لها ويكون كذلك كعلي فيه لذلك الحكم التسعة ولو صح لم الدار ان يجعل

وان كان يعلق المتعين ولم يتعلق المطلوبية بالفعل الكلية اذ تعلق بما يعد ورد كما في على قائل

بهذا اللفظ لسبب اراد الاولى ان يقال ان العوام يظنون ان المسمى موضوع لهذا المعنى

خلاف ما يظنون من ان لفظ الوضع انما هو متعلق بجعل بعض العوام يعلمون ان المسمى منه غلط واصلكم

اوفى كل الامر فيه وقد ذلك تسهل من الشيخ الى امر الشيخ فكان وهو ايضا الصور بلفظ الشيخ

لو جدا او مستقل منه الى معناه والصور المنقطة لوجه ما خاص كما صرح الاشتغال الى معناه

فافهم اراد به انه علم حالها من حيث العموم كما اراد ان يعلم حالها من حيث الشرح حيث يفهم

منه ان المراد انه علم حال خصوص لفظ ضارب ومضروب بسبب هذا لفظ الخاص على

جميع تلك الخصوصيات من غير التعرض لها جميعا انما في الوضع الموضوع وذلك لان مقصود

الشارح منه ان كون الوضع عاما في المشتقات لا ان الوضع فيه عام حتى يجب ان يكون

المراد انه عام حال ضارب ومضروب وانما هو من قبيل كل ما هو من باب الضرب او وقع علمه

من غير التعرض لخصوصيات تلك الافراد هذا او نحن بعد التامل والرجوع الى كتب الشيخ

خبير بانه لا وقع لهذا الايراد اذ لا يلتبس بان يكون اشاره الى كل منها فتامل

وعز علام لطائف الشرح الظاهر انه ذكر من ان الفرق بين رجل وهذا اشارة الى ان رجلا

موضوع لمعنى عام وهذا موضوع بحسب المعنى العام للخصوصيات فالفرق بينهما بحسب العموم

والخصوص في الموضوع له ولو كان كما ذكره هذا القائل لكان الفرق بينهما بحسب

الخصوص والعموم في الوضع لكن يمكن ان يقال ان الوضع هو خاص لانه موضوع لشيء واحد

هذه وضعت وضعا عاما لامور خصوصية بحسب المعنى العام لكنها متعددة

لامن حيث خصوصية ذاته لا يبعد ان يقال هو موضوع للخصوصيات بحسب

انها افراد للمعنى المذكور فلذلك قيل انا لا نسلم ان المعنى لو قلنا ان المجهول الموضوع

له يكون غير الموضوع له كما في لفظ هذا ايضا فلذلك قيل انا لا نسلم ان لفظ هذا كلي بحسب الوضع

بل مستعمل في خصوصيات متعددة لان هذا العنوان الوضع وليس موضوعا له فلا يجب قلنا انا اللازم ... فافهم

69 الموضوع له وهو خصوص كل فرد من افراد مفهوم لفظ هذا فالقائل فان قلت انما وضع هذا لما علم

انه اراد الوضع الذي يكون ... حتى يقع به استعمال ... موضوعا للخصوصيات

بخصوصياتها ... والتحقيق ان ... موضوع للخصوصيات بخصوصياتها

قلت لا شك انه لا يفهم من اللفظ بدون ضم ضميمة فيكون غير مستقل ولا يكون هذا الاسم

فكيف يكون هذا ... لا ان المراد به لا في اللفظ في نفسه لا يكفي في الحكم

المتعين ... اللفظ ... ولهذا لا يفهم معناه ... الالفاظ كالادوات

كانه لا فرق بين الموضوعات وثانيا ان التحقيق ان الفرق بين الاسم والحرف ان الحرف

ان معنى الاسم مستقل بنفسه يصلح ان يحكم عليه وبه وان كان لا يفهم من اللفظ كما في اسم الضمير

او بعد ضم حرف آخر ... لم يصلح ان يحكم عليه وبه ...

ولا منافي ذلك ... الذكور ... الموضوع

له لا يكون ... ان معناه ... يكون محكوما به والاسم ...

والحرف ليس محكوما عليه فكيف يستقل ... فالصواب ان يقال انه اسم مستقل

... والعلم ... الى اللفظ ... ان ...

ان ... راجع الى اللفظ ولا يعمل فيه ... راجع الى اللفظ

ثم لا ... ان يكون معناه ... ان يكون فرد من الضمير المذكور ...

او كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ... ذلك ... المعنى ...

ان يكون ... بان ... يكون ...

... فافهم ... اولا يكون

لان ... الى القول ... الموضوع ... ذلك ... ما ذكره ... ان المراد واحد

ان يكون محكوما عليه ... النسبة التامة ... لانه ... يصلح ان يكون محكوما

وقع محكوما عليه ... وقع محكوما به ... ذلك الاخر

ان تقال لوضع وضعه للمقتضى حين علم الاختلاف او تقول ما قال ان للفظ مناسبة
مع كل معنى يفهم منه وان كان ذلك المعنى بعدا ووضعناه اخيرا فوضع للمقتضى علم
ان يكون مناسبا بالذات لها وانما الاختلاف بالذات كيف وانا لا نجد بين اللفظ و
المعنى مناسبة بالذات لعلم ان نصف اجسام منه مثلا يغير ان تق ان ذلك العلم بسبب المناسبة الذاتية بل
سنعرف ان شاء الله تعالى ان مرادهم على تقدير ان للفظ مناسبة ذاتية مع المعنى الى يفهم منه ولا يكون
العلم بسبب وضعنا ذلك المناسبة صارت سببا للعلم بها منه وحينئذ نقول ان هذا
اذا فرضنا ان اللفظ الموضوع لشيء وضعناه لنقيضه او ضده لا يلزم منه اختلاف او المناسبة
لا تتحقق الا بين اللفظ والمعنى الاول واما بينه وبين المعنى الآخر فليس بمناسبة ذاتية اصلا بل
العلم بسبب ان وضعناه له جعل به المستمع الزام الاختلاف الممكن بالالفاظ المرسل
انه دال على المقتضى مع قطع النظر عن فرض وضعنا كما لغوا مثل ما يلزم في الزام المخالف بطلب
الممكن بالفرض واما عاد كرنا فلا نك لا نهم لا كلوا اما ان يكون مرادهم ان شيئا من الوضع
لم يكن المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى وضعنا له في الحال ام وضع له قبل فالاول يصح (الحال)
فانه انا نفرض وضعه للمقتضى فيلزم ان يكون الشيء مناسبا مع المقتضى للعلم
يكون لكل منهما مناسبة مع كل من ما نفرض وضعه لكل منهما وانه خلاف ما نعلم ان نحو لواضع
انما لاكر وضع اللفظ للمقتضى او لكل من لعدم تحقق المناسبة بينهما او يكون مرادهم
ان بسبب المناسبة الذاتية فر الالفاظ التي وضعت قبل وظاهر ان فرض الوضع لا يفيد
الاراد عليهم على الاول من الممكن مثل القوة الذي وضع للمقتضى قبل فقال
ان هذا الشق من الاراد ات الثلث في الشق ولهذا ذكر لفظ الفرض اه ربما
يناقش فيه بان ذكر لفظ الفرض لوضع اللفظ الدال على الشيء المقتضى او ضده مع انه
كعق في لفظ القوة فعلم انه ليس نظره الى ملك الممكن ويمكن الجواب بان المراد وضع
اللفظ الدال على شر المقتضى او ضده مع ترك استعماله الى الاول مع ذكره المخرج من القوة

(هذا ذكر القوة الذي وضعناه قبل وضع ما قالوا من العموم والخصوص حيث ذكره الامير)

لم يحمل الجواب على ذلك اضاف الفرض او ليس في اقام لفظ الفرض بالمستبار الجزء الاخير وهو قوله
اولها فقال الشارح من غلط الواضع مناسبة ما بين اللفظ وما له وذلك
كالعلم مثلا فانه بالفتح الذي هو من الحروف الموضوعة الموضوعة للمقتضى من غير ان يكون
كسره وبالفتح الذي هو من الحروف المهموزة الشديدة وضع للمقتضى المركب على هذه الكيفية
مناسبا الاول بالفتح والضعف والثاني بالظهور والشدة وبهذا الكلام ادعاء ان اللفظ
اشتمل بهذه المناسبات فرجح الاتفاق على الاتفاق بعد فقال اول على هذا لم
يخرج الوجه على ان ادعيت جعله علة مستقلة بحصول المراد ما سال ذلك ادعاه
يستعمل ذلك الالفاظ وكما يطلبون منهم كيف حصل لهم العلم بالوضع فكذلك قد تعلم اللغات
للاطفال على ما يسمعون من الحروف والاصوات فقال ان ربما والاصل عدم
وضع في هذا اجاب عن الوجه اثنا وقد ظهر مما سبق عدم وجوبه الكيف وعلى
ان تق الاصل عدم كون الواجب شيئا واضعا قائما والظاهر ان الشارح
جعل الاول حيث قال للعوشة الدال عليها فانه دال بظاهره على توضع القائم بنفسه
الله تعالى وكرامته علم الاسماء لادم عليه السلام ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء
وذلك ان المتبادر من الاسماء هو الاسماء بالمعنى المصدري لا المسميات والا كان
اضافة الاسماء الى ضمير العالم الى الخاص والمتبادر منها خلافه فاذا
كان المراد بها هو الاسماء والاصل ان اسند ثم عاد ذكر الملائكة عن الاباء قال
يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الآية والظاهر من سوق الآية ان ما
ادم به هو ما علمه واسناد الله تعالى علم ادم فاذا كان ادم انباء بالاسماء
وجب ان يكون علم الاسماء والمراد بالاسماء هو المعنى المصدري وهو المطلوب وبما قررنا
ظهر لك ان الاولى في هذا الكلام هو عبارة المتن حيث قال فقنا انبئوني باسماء هؤلاء
بين ان التعليم لها والضمير للمسميات وتعضده ما ذكرنا واما قول الشارح ولولا ان التعليم للاسماء

(ضمير ذكر العلم اولا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثانيا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثالثا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم رابعا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم خامسا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم سادسا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم سابعا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثامنا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم تاسعا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم عاشرا وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم حادي عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثاني عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثالث عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم رابع عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم خامس عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم سادس عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم سابع عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم ثامن عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم تاسع عشر وضع كلمة ما وضع ثم ذكر العلم عشرين وضع كلمة ما وضع)

الثواب او العقاب او لكون الواجب تعالى ذاتا غير المستغنى عن العقاب لسبب ان ترك
هذه القبائح وان كان منه تعالى واجبا لذاته لكن وجوب ذلك لم يصح الا لما هو معلوم او ظهر له ليكون بعض
الافعال حسنا او قبيحا بوجب ذلك امر الشارع به او نهيه عنه لكن لما كان يستحق فاعله الثواب
او العقاب لسبب انه فاعل له او تارك له وان كان سبب الثواب سببا مستغنيا لله امر الله تعالى
به او نهيه عنه والعقاب لسبب مخالفة امره او نهيه بل الحق ان الحسن ان لم يكن مستحقا
للثواب لسبب من الاسباب امر الله تعالى او نهيه او كل ما امر به لا يكون حسنا فانه وضع و
لا شك ان هذا لا يرجع اليه تعالى فيما يعود منه الى العبد ولا سبب ان اذا امر الله تعالى امر
غيره لم يصح للامور ان يعلم عليه عرض على المستقبل ما صلة للامور من فعله بل لمصلحة النفع المترتب عليه
كما لو ان المستقبل الرجع الفعل وحقه عارة وتحقيقا العقد الاجل وليعلم بذلك عليه
ما نقل عن الطبيب اذ اكلف المريض شرب دواء كريه فانه يصاح وصلة صدر الامر
فلا يلزم عليه عرض على المستقبل ما صلة للمريض من شربه فيصح هذا الحكم في شرع الافعال ما
لسبق فاعله الثواب او العقاب البتة اذ الحمل عليه ان يكون المنفعة او الضرر الذي ما
له او عليه ولا يحتاج الى زيادة بل يجوز ان يكون نفس الفعل كذا او انتفاعا لفاعله فلا يستوجب
مقابله بوابا ولا عقابا بالنظر الحكم العقل في بعض الافعال كالحسنة بانه اذا لم يكن فيه مضرة عاجلة
الى فاعله كانت كالمنفعة الرفيعة لكان مستحقا للثواب وكذا الحكم في بعض الافعال
القبيحة بانه اذا لم يكن ضرر يوازن قبحه لكان فاعله مستحقا للعقاب والحكم لا يكون مرادهم
من استحقاق الثواب والعقاب هو هذا ولا محمد ايضا ان يدعي حكم العقل
في بعض الافعال باستحقاق الثواب او العقاب بناء على علمه بعدم تعقب
نفع او ضرر يساوي ما في فعله وتركه لم يكن مرادهم من الثواب والعقاب ما يعم
النفع والضرر الذي يكون في العاجل وباطل لان الكلام فيه فليس الا دور والعمدة في المقام
الضرر هو اثبات الحسن والقبح بالمعنى الذي ذكرنا ولا حاجة مهمة لبحث الثواب والعقاب

كما لا يخفى فعلم ان الكلام ان اكثر الافعال يتصف بالحسن والقبح بوجوه واعتبارات
عارضة لذاته لا ذاته ولا بسبب صفة لازمة لذاته لكن كونه حسنا او قبيحا بالحسن او القبح
لذاته او بسبب صفة لازمة له لا يكون فيما كذلك بحيث يتحقق هذا المقام
والله الموفق للمرام ثم اعلم ان حكم الله تعالى هذا هو المفسر لقول الشارع في حكم الله تعالى
واحترز به حكم الله تعالى مثل افعال البهائم والساهر فانها لا تتصف بالحسن والقبح العقليين
ولكن ان المراد انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا حكم
بانه بحسن ان لحكم الله تعالى به او ان يحب ان يامر به او قبح ان يحكم تعالى به او ان يحب
ان ينهى عنه او ان المراد انه لا حكم العقل بانه حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي عند
الله تعالى وفي نظره ولذلك امر به او نهى عنه او حال المراد انه لا حكم بان
الفعل حسن اي ممدوح في حكم الله تعالى او صحيح وملزوم في حكم تعالى وعلى هذا الوجه
الاخير يكون المراد انه لا حكم العقل بعقله بذلك اذ لم يسمع حكم الشارع
وعدمه او وجوده واما اذا سمع ذلك فيحكم بان الفعل ممدوح او مذموم في حكم
تعالى واي فصل انه فصل سماع حكم الشارع لا حكم العقل بان هذا الفعل اذا حكم
الشارع فيه حكم بالمدح او الذم هذا وانت خبير بان هذا الوجه وان كان
اظهر مما ذكره المشترك لكنه رد انه لا وجه لتخصيص الحكم بانه بحسن ولا قبح بالنسبة
الى حكم الله او في نظره او في حكم الله تعالى الا ولا ان ان انه لا حكم العقل
بان الفعل في نفسه حسن بمعنى المدح او قبح بمعنى الذم اصلا كما ذكرنا في تحرير المذهب
هذا الا ان يقال انه على الوجه الاخير اراد بقوله المحسن الخ فائدة مهمة هذا المقام لكن
هذا بعيد بل كان الواجب عليه ان يذكر المفر المشارع فيه للحسن والقبح وهو
لا يعلم من كلامه اصلا بل من التوجيهات لا لصفوة ما ذكر وقد يقال انه
اراد بقوله في حكم الله الحسن الخ ما يعم ما حكم الله ولا تحقق موضوع القول القول في

كما لا يخفى فعلم ان الكلام ان اكثر الافعال يتصف بالحسن والقبح بوجوه واعتبارات عارضة لذاته لا ذاته ولا بسبب صفة لازمة لذاته لكن كونه حسنا او قبيحا بالحسن او القبح لذاته او بسبب صفة لازمة له لا يكون فيما كذلك بحيث يتحقق هذا المقام والله الموفق للمرام ثم اعلم ان حكم الله تعالى هذا هو المفسر لقول الشارع في حكم الله تعالى واحترز به حكم الله تعالى مثل افعال البهائم والساهر فانها لا تتصف بالحسن والقبح العقليين ولكن ان المراد انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا حكم بانه بحسن ان لحكم الله تعالى به او ان يحب ان يامر به او قبح ان يحكم تعالى به او ان يحب ان ينهى عنه او ان المراد انه لا حكم العقل بانه حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي عند الله تعالى وفي نظره ولذلك امر به او نهى عنه او حال المراد انه لا حكم بان الفعل حسن اي ممدوح في حكم الله تعالى او صحيح وملزوم في حكم تعالى وعلى هذا الوجه الاخير يكون المراد انه لا حكم العقل بعقله بذلك اذ لم يسمع حكم الشارع وعدمه او وجوده واما اذا سمع ذلك فيحكم بان الفعل ممدوح او مذموم في حكم تعالى واي فصل انه فصل سماع حكم الشارع لا حكم العقل بان هذا الفعل اذا حكم الشارع فيه حكم بالمدح او الذم هذا وانت خبير بان هذا الوجه وان كان اظهر مما ذكره المشترك لكنه رد انه لا وجه لتخصيص الحكم بانه بحسن ولا قبح بالنسبة الى حكم الله او في نظره او في حكم الله تعالى الا ولا ان ان انه لا حكم العقل بان الفعل في نفسه حسن بمعنى المدح او قبح بمعنى الذم اصلا كما ذكرنا في تحرير المذهب هذا الا ان يقال انه على الوجه الاخير اراد بقوله المحسن الخ فائدة مهمة هذا المقام لكن هذا بعيد بل كان الواجب عليه ان يذكر المفر المشارع فيه للحسن والقبح وهو لا يعلم من كلامه اصلا بل من التوجيهات لا لصفوة ما ذكر وقد يقال انه اراد بقوله في حكم الله الحسن الخ ما يعم ما حكم الله ولا تحقق موضوع القول القول في

من عدم الملكة على حكم الله والمعدم يصح ان يقع في مرتبة المتأخر وان العكس بالعكس
متأخر عنه على ما ذكره الاكثرين فيكون حكم الله وهو ضعه سببا لكون العقل حسنا ومعدما عليه
الجهل وهو مع بعده مردود عليه انه لا يصح ان يقع المعدم في مرتبة المتأخر وانما يكون
الشيء في مرتبة المتأخر على ما ذكره المحشي حيث يصح ان يقال ان كان الاخر معلولا كان هو
الضم معلولا ايضا وان كان الاخر علة كان هو الضم علة موجبة اذا كان المتقدم
موجودا ما دام المتأخر موجودا لم يكن صالحا لان يفيد شيئا وان يقع فيقع ولعل ان المراد ان الحكم
بالحسن ان حكم الله اي في الزمان المتصل بارساله تعالى الحكم الى عباده على ما هو المعلوم
من ان العقل حسن او قبح في نفسه مع قطع النظر عن حكم الله تعالى وذلك لان حكم الله بالضم
حسن او مسيء لا يرتفع عنه بهذا الكلية يتصف حدا او ما يتصل عليه جزما بهذا الكلام لا يصور محل النزاع
على ما صار اليه قوله لان الحكم العقل بذلك وان يتصل ان عدم حكم العقل يستلزم تأخره عن الشرع
وبالعكس فاحد هما ما ضعف عن الاخر بان ان ليس الحسن والقبح في مرتبة حكم الله او ليس
ان لا حكم العقل بالحسن او القبح فاحدهما يقع فاحدهما يقع اصلا او يتصل به الحسن بهذا المعنى
والمعنى او لا يتصف ان لواحد فرضه كما لا يخفى على ان يرد عليه ان قوله لان الحكم العقل بالحسن
لا يكون في العقل اذ العقل انما لا يحكم بالحسن قبل حكم الله تعالى واما بعد حكمه تعالى وبعد ضم
او في مرتبة حكم العقل بالحسن او القبح اي مدوح او مذموم عند الله تعالى فقوله لان عدم الحكم العقل
تأخره عن حكم الله تعالى لسلم تأخره فان قلت ان المراد لان الحكم العقل
بالحسن او القبح بالمعنى المتبادر منه وبعبارة اوضح ان العقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع وقطع
النظر عن هذا الحاصل الى قوله في حكم الله قلت كونه كذلك هو الذي عبرنا عنه بالمعنى
المستنزع منه وتشبيهنا على ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح الذاتي كان مع قطع النظر
عن الشرع ويكون معدا عليه فلا يكون مستدركا فتأمل وانما عبر ان بالحسن والقبح اه
بهذا الشرح لقول الشارح وان المعنى القبح انما يطلق اه ويرد عليه ان كلام الشارح على هذا

خارج عن الوجه ان لا يعبران ان اي حاكم هو الشرع ليطلق الحسن والقبح على فعله تعالى
اضافة والجواب ان المراد انا نعبر ان اي حاكم هو الشرع انه لا يطلق الحسن والقبح الا على
معنى اضافة ولا يطلق على معنى آخر فيكون اي حاكم منه هو العقل على ما سبق وانما

فيستقيم الوجه الكلام لكن فيه بعد لم يذكر ذلك على هذا الوجه ليس المعنى المتنازع فيه
مذكورا في الشرح اصلا وبهذا بعد ان قطع النظر عن توجيه كلام الشارح ان الشارح
بعد ما حرر محل النزاع الواقع بين جمهور المعتزلة والاشاعرة وانه ما هو بين الوجه بين النزاع
الواقع في كون الحسن والقبح ذاتيا واضافيا بين بعضهم والاشاعرة وبينه ان الشارح
لما عقب كلامه بين المقام المذكور بقوله ليس الوجه كذلك ان العاقل لا
يراد بهذا النزاع مدلول مخصوص وان كان المدلول العام وانما بذلك لعدم
مطابقته في المدلول لان المدلول العام مشترك عليه وارادة المدلول الخاص
مما لا ضابط في الامور الحاصلة بحسب الاعتبارات ولا يصح المعنى الاخير الذي
النزاع في كونه ذاتيا واضافيا باستقلال العقل بالحسن والقبح وعدمه بالعدول الى
المعنى الاخير وهو ابعد ما امل بعيد عن السوق الظاهر ليس ما بعد ما ذكره
المحشي مما ذكره في عدم استقامة تحرير مسعود ان يكون مراد الشارح بهذا تحرير محل النزاع
لكنه تكلم على ما ذكره الاشاعرة فلو انك قد بالشرع لظهور انه اذا اضاف العقد
بالشرع كان محل النزاع والنص يكون ان يكون المراد بالعقد بالشرع هو ان يكون
القبح والوجوب من حاب الشرع فقط ولا يكون للعقل فيه دخل وهو مع خلاف
في انتصاف الافعال بهذا المعنى فالاشاعرة ينكرونه والمعتزلة ينكرونه على ما سيجيء
في كلام المحشي على ان شارح الزبدة صحح هذا الوجه كنت يكون المعتزلة والاشاعرة
محل النزاع ولا يرد عليه ما اورده المحشي وستقف المحشي بعد ذلك فانتظم المعنى
بالشرع في العنوان ثانيا على ظاهر لفظ الوجه فان الظاهر منه ما يكون بالشرع

ويمكن ان يحمل على مغايرة العقل والقباحة ضمنا نوع تصلح محلا للنزاع لكن اراد المصنف ايراد
على شارح الشرح لانه قد صرح بان محل النزاع هو الله والعالم وان الحرج استحقاق
الذم في حكم الشرع فاراده وارد عليه الزاما بهذا اورد على هذا الوجه لمنع
الوجب في كون محل النزاع هو ان مدرك القطع هل يجوز ان يكون من الامور التي
ان مدرك القطع بها يقطع كما فعله الشارح والقول بانه ظهوره لم يعرض
بعيد جدا فتامل فالمراد بالعقل مقابل السمع فمراده اعم ان كان هو استحقاق
الشئ للمدح مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والمراد استحقاقه للذم مع قطع النظر عنه
وعلى هذا فاطلاق العقل عليه ليس باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشئ حسنا
او مستحبا ولا شعور له العقل اصلا فلا اذكر في صحة اطلاق العقل عليه تعالى
الله عن ذلك علما كان في نفسه مع قطع النظر عن الشارع وامره ونهيه وذكر لانه
قد يطلق العقل على هذا المعنى كما في الوجوب العقلي للوجوب الذي يحقق بترك
الذم مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره والمراد به تعلقه بادراك العقل
بوجه من الوجوه هذا ويمكن ان يقال ان اطلاق العقل باعتبار ان مرجع الاحكام
كلها العقل سواء بلا واسطة خطاب الشارع او بعد واسطة فاطلق العقل على
الكل بهذه العلاقة والله يمكن ان يقال ان اطلاق العقل عليه باعتبار انه
مستحق للمدح العقلي وان لم يمدحه العقل قط وذلك لما يقول ان غرض المحشي ليس تصحيح
اطلاق العقل بالمعنى الاول على عرضه ان مقابله هذا المعنى مما ليس باعتبار انه يثاب
على نفسه مع قطع النظر عن الشرع لا باعتبار ان العقل يدركه لان مجرد الشرع لا
يوجب تعقل الثواب والعقاب وان كان اطلاق العقل عليه باعتبار الامر الاخير
ويصح بوجه اطلاق العقل عليه ان المراد بكون العقل يمدح ليس معناه ادراكه
لذلك بالفعل لمنافاته لكون القسم الثالث على معناه الشئ غير لوضوح العقل بالفعل

على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الا اعلم وان مرجعه ايضا بذلك وفيه كيف يكون
ان معلم العقل بالفعل على ما هو عليه وعرف جميع جهاته واعتباراته حتى الجهة التي بها
الواقع حريه لوجب المدح او الذم لكل العقل لا يعده ولا يذمه باعتبار انه لا يعلم
ان هذه الجهة توجب المدح والذم وانه على تقدير العلم يحكم بهما بالبداهة على ان لا يدرك
العقل وجه ذمه اصلا اما عمدا او اتفاقا فلا يمكن الحمل على الستة طلبة المذكورة
ايضا والجواب ما ذكره المحشي وعلى الجواب بان المراد حكم العقل الذي لا يحتمل السهو والاتفاق
على ما كان في الدرجة العليا وظاهر ان هذا العقل اعلم بالشئ كما هو لمذهبه
لكن لا يخفى ان تكليف بهذه التعقيدات من التكلف فالاولى ما ذكره المحشي
فتدبر وقد اعترض هذا القائل على الوجه الذي ذكره المحشي بان ذلك لا يخرج
عن اعتبار العقل وادراكه لان الحسن مستند لما كان يخرج المدح فلا يوجب تسمية
يكون الممدوح مدركا فان كان بالفعل فبالفعل وان كان متعلقا على
تقدير ذلك ادراك العقل لكل المراد الشئ فلا بد ان يصير المسائل اكثر مما
لو ادركه العقل لمذهبه ولما لم يكن بد من اعتبار العقل وادراكه بوجه كان
الاحسن حمل العقل عليه انتهى وقد ظهر لك بما حققناه وذلك الاحسن
هو سبحانه الشئ للمدح كما صرح به المحشي لان مدح العقل قد ضرورة الى اعتبار
ادراك العقل وما وقع في بعض عباراتهم من ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم
المراد منه الصفة هو الاستحقاق ولا مشاحة في امثال هذا بعد وضوح المقصد
فتامل الى اللسنة الاكوره وهو الضروري والنظري وما لا يدركه العقل الا
بعد الشرع وعدم العلم باعتبار القسم الاخير ثم الظاهر ان كلمة على القسم الاول
قد ظهر بما حققناك فرصد البحث ان في القسم الثالث انهم يستبعد ذلك
فيه الثواب والعقاب اذ العلم بعد ورود الشرع ايضا انما كان بذلك

جهة توجب الحمد او الذم وكان ذلك باعتبار امر الشارع به او نهيه عنه واما ان ذلك بنفسه موجبا
للثواب او العقاب فغير معلوم بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب باعتبار متابعة قول الله تعالى
ومن الغريب هذا وسهل عليه ان اراد ورود العقاب بحسب واستحقاقه مما لا يستقل به العقل فم و
ليس الكلام فيه او اراد به الثواب والعقاب بالتفسير الحسن والقبح المخصوص بثواب ومعاقب
بل مطلقا فكيف والمشهور فيما بين المتكلمين ان المعاد جسمانا يعلم من الشرع على ما نبه
اليه المحقق الطوسي في التجريد وفي العلم العقلي فذلك غير معلوم ولا حاصل هنا والى محل
والعقاب بالتعريف على خصوص الجسمانا ولا الى نسبة القول باستقلال العقل فيه المهم
وتوجيه الصنيع على ذلك وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا يستقل
به العقل فيصدر المشهور من الحكماء باستقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام المجيد
على ان المشهور باستقلال العقل في المعاد الروحاني انما هو بالنسبة الى الحكماء ومن يستدل عليه
من تفاصيل وتهتم كما لا يخفى على الناظر بالمراجعة ولئن سلمنا ان القديم في استحقاقه والذي لا يستقل
به العقل وقوعه وان استجاد في دعوى علم العقل بشيء منهم وفيه نظر لان المراد
انه لا يستقل العقل بالحكم بان هذا الفعل اي خاص حاكم بالثواب او العقاب
او العقلي اصلا لا بعد الشرع ولا بعده عنه وهذا لا ينافي في حكم العقل بثبوت
مطلق المعاد ولا نهم انما اثبتوه بالعقل باعتبار ان الله تعالى كلف العبد
بالاوامر والنواهي فيجب ليوصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقول الظالمون وبعضهم ان
الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد
الموت والعقل لكم ما به لا تصور الثواب والعقاب الا بعد العود فيجب العود
الف باللوعد والوعيد على ما ذكره في المجيد فوطان هذا انما يدل على ثبوت
مطلق المعاد على على ثبوت خصوص الروحاني باعتبار ان الله تعالى بالاشياء الهينة

عليها ولا يدل على ان الشيء الذي حسنه العقل او قبحه كحكم العقل مع قطع النظر
عن الشرع بالاستحقاق فاعله الثواب او العقاب بالاخرة وهو ظاهر على ما لا يخفى
وعد الله بالثواب به او توعد بالعقاب بعد كيف لم يقع به الثواب او العقاب
على الفاعل في الاخرة ليس الكلام فيه انما الكلام في حكم العقل مع قطع النظر عن امر
الشارع وبعده ووعده وتوعده تعالى واما استقلال العقل بالمعاد الروحاني
على ما ذكره الفلاسفة من ان النفس بعد فناء البدن اذا تمت لها السعادة
والشقاوة باعتبار الاخلاق الحسنة والذميمة واستدلوا عليه بعقلية وبعد تسليم كل
القول به في خصوص الاخلاق وترتب الثواب والعقاب عليها على الظاهر انه
لا يستقل العقل بهذا ايضا وان سلم حكمه ببقاء النفس بعد فناء البدن وتحقق
الثواب والعقاب لها باعتبار الاخلاق والملكات كما سلمه وذكره
الحكماء بهذا واما ما ذكره المجد السليم فرد عليه ان استحقاق بعده الاشياء للثواب
او العقاب من الله تعالى انما هو مما لا يستقل العقل به او كون العقل ان يقول
الحال في الاخرة على كون لا يستحق شيء من الاشياء للثواب او العقاب او لا يستحق لها
شيء غير الاشياء التي امر الله تعالى بها او نهى عنها فكيف لكم مع قطع النظر عن الشرع
بان بعده الاشياء يستحق الثواب او العقاب في الاخرة نعم نسلم ان العقل يحكم بان
بعض الاشياء يستحق للثواب اي كنت لو اثبت فاعله مع قطع النظر عن الشرع
الاشياء اما كان في محله وبان بعضها يستحق للعقاب كذلك لو عوقب فاعله بما
كان ظلما وهي حيث ان العقل يحكم بان يستحق الثواب والعقاب بعض
الاشياء واما حكمه بالاستحقاق في العاجل او في الاجل فلا يستقل العقل به الا ان
يعوض الحال او المآل خاليا عن جميع ما ينافي ذلك الاستحقاق فمن يكون مستحقا
البتة لكن المجرد لم يتعرض لهذا الفرض بنفي ولا على ظاهر كلامهم على انه حكم بان يستحق

الثواب والعقاب بالعقل غير معلوم وتكبيق مفصلا فاقول ما ذكره المحشي قدس سره في عبارة الشرح
يفهم منها ظاهرا ان الكلام في وقوع الثواب والعقاب بالشرع لا في استحقاق والامر كذلك
بعد ظهور ورود الامر والنهي على تقدير الحكم على الاستحقاق الصادر به دليت شعري كيف
يقول القائل ههنا ان الكلام في استحقاق الثواب والعقاب مع ان بناء كلامه
الذي نقلناه في الحاشية الى بقية على الحسن والقبح بمعنى ملائم الطبع والذم لا استحقاق
الفرق بين المدح والذم والثواب والعقاب وذلك امر قبيح قائل
نعم ان النزاع
في اطلاق لفظ الحسن والقبح بالمعنى المذكور فانظر وكلامه قدس سره في حاشيته اي حاشية هذا الكتاب
لا حاشيته الى حاشية كما هو الظاهر وكانه انما قيده بالشرح توهم ان ذلك كلام السيد
شارح المواقف حيث ان الكلام في كلام المواقف فتدبر كما مر على هذا
لكنه قوله اذا العقل يحكم بذلك او لا ينبغي على الاول وهو عدم الحكم بالمعنى المذكور كلام آخر
الى كلام الوجيه كما لا يخفى اذ هو كما ترى قائل بالمحال للموجه كونه عقليا قد يقال في المحال للكون
شرعيا ان هذا المعنى هو كون الشرع مانعا من الشرع او ذريعة محرمة العقل وكيف
ولا يعتبر الشرع مرة ثانية وهو باس والامر فيه هين عليه الطبع ومنافرته
وذلك كما قال ان يحمل حسن على موافق الطبع والقبح على ما خالف له وبهذا المعنى
حصر مع الحسن والقبح في الثلثة المذكورة ههنا على ما هو صريح كلام الشرح كما ذكره المحشي
الا ان يقال ان الحصر حصر للحق المشهورة في الوجود الاصطلاحي وهذا المعنى مغاير
فلذا لم يذكره ههنا ولا يخفى انه يمكن ان المراد بموافقة الطبع وما في معناه هو موافقة الغرض
ومخالفته فعليه فيما في الكلام فتدبر على ما قدسه في الحاشية الكلام فيه بعض
كما في الحاشية الى بقية وكذا الحال في الحاشية الآتية لانه في صدد بيان المذهب
المخالف قد عرفت انه لو كان في صدد بيان المذهب المخالف فلا باس بالتقييد
بالشرع للظهور المذكور بعد فرض محل الخلاف لكنه يبتني على بناء على ما فهم منه هذا

بعض كلام شارح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه المحشي فتدبر اقول نوجه الى جواب المحشي
يتناول الاقسام الثلثة المذكورة حاصله ان الشرح يطلق على معنيين احدهما ما يكون
بوضع الشارع وجعله من غير ان يكون للعقل مدخل فيه وبالنسبة اليه ما حكم الشارع به
وان كان ذلك بموافقة العقل والذي حمل صدر الشارح على الشرح بهذا المعنى الاول
مع ما يتصور النزاع فيه بهذا وقيل فيه تامل اما اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ
الشرع في المبحث لكثرة استعماله في المذهب المخالف بالكسر وهو ولهذا ترى ان
سائر فصول المعتزلة وغيرهم كما هو المعروف اولا لكل هو المراد
ما ذكره الشارح من المعنيين فلا يصح حمل عليه ولهذا لا يكاد يقال من جانب المعتزلة
ليست الافعال مما امر الشارع بالشتاء على فاعلها وكذا العكس لا يصح نفيه بان
يقال ليس ما فيه حرج شرعي من المعنيين والتوجيه بان المقصود حمله على الثاني
للاول واما الثالث يصح نفوذ المقام واما ثانيا فلان حكم الشرع بالحسن والقبح اعم
من ان يكون بالنظر اليه تعالى او بالنظر الى حكم العقل وقد عرفت ان مرجع الشرع
هو الاول وذلك امر الشارع بالذم او حكمه بالمنع في الفعل لستلزم القبح بالنظر اليه تعالى
فيه تصور عرفان المقصد ولعله اشعر فربما يلتزم المعنيين ويكون المقصود
الدليل هو ان اثبات ما ذكر المراد من الشرع لقائل ان يطلبه على القائل العاقل
بل قبل واما ثالثا فلان كلام شارح الشرح صريح في الحكم بعدم القصد وعدم الادراك
بالفعل على التحقيق في نفس الامر خلافا لسيد المحشين بل ركيكة المحشي قائل انتهى والامر كذلك
او يقول ان الشارح اذكر ادراك العقل بناء على ما هو الحال في بعض الاشياء
ولم يعرض للتحقيق الامر في الكسبي والاقوى ان صنع ما ذكره المحشي ولا باس به واما حمل الحسن
والقبح العقلي على ادراك العقل بنفسه فقد عرفت انه صحيح فاعل الامر الذي وجه ان الفعل
عادة الشارع فيما محمود او نفس صنعه محمودة فيه العقل مستبدا به فعلا او امرا

وان امكن ان يكون بعض الاشياء حسنا او صحيحا لذاته او لجهته لازم كذا ذكره فرصدر
البحث اما انه يكون في بعض الاشياء بالاعتبارات فظاهر وجوابه فرضعف كلام الشارح
والمحشي واما انه يمكن ان لا يكون في بعض الاشياء لذاته او لجهته لازم فقد مر الدليل على بطلانه

فتامل وكان ان يتكلف اه الظاهر ان مراده ان بعد اعتبار تجريد العقل
نصر الفعل محسنا ولو بالاعتبار وذلك يصلح لكم الشارع في احدهما بالوجوب
وفي الاخر بالحرمة مثلا قيل اللهم جوز معارضة العقل عن الشرع فلا صير ان يكون احدهما واجبا
والاخر جائزا وليس مراده اعتبار الجهة كما هو الموصوف بان في الحرام احد العقل
وعدم استحقاق المقول معاقبا وهو ان يكون العقل وحده معاقبا لانه غاية التعسف جدا
وبما قررنا ظهر فساده قيل لا يخفى عليك ان هذا من التعسف لان الجهة التي تكلف باعتبارها
الحسن والقبح مثلا لا يمكن اعتبارها داخلة في موصوف الفعل مثل الاكل بالجهة
الاولى الجهة كان واجبا تارة وحراما اخرى لكون في الاول اداء الامانة الى المورث
والوارث الكافر في الزمان الثاني داخلة في الحسن والموصوف بالوجوب هو
جعل الزمان من اجزاء وقيوده وما ليس الفعل عارضا له فهم في الكتب المعتبرة
وذلك لانه ان حمل على الوجه الاول فمنه انه ان اراد بكمال هذا التوجيه
المكلف فهو وان عرف به المحشي ايضا ولا حاجة الى التعرض لذكره وان اراد
ايراد اراد عليه فلا يخفى ما فيه لانا لا نلتزم ان الجهة لا يمكن اعتبارها داخلة في الموصوف
بالوجوه الذي ذكرنا ولا نسلم ان الكون والنسبة اليه كذلك ليس داخلا في الحسن
بل هذا الايراد مما لا يرد وليس فيه ما يوجب الغرض ولا يترتب داخلا ولا خارجا
على الوجه الثاني كما هو ظاهر كلامه ههنا وما سيجيء منه فيما بعد فغفل عن ذلك ليس مراده
انه لكمال العقول تاثير الفاعل بعد صحة اعتبار الجهة داخلة في الموصوف وذلك الكون والنسبة
داخلة في الحسن عند نعم قد يتصف بعد الكمال كما ذكرنا بهذا وما اورده تاييدا لهذا سهل اذ هو

ما ذكر من ان عمل كلا قوم على ما به العيش فقال ثم قال بهذا القائل بل الصواب ان لو في
توجيهه الى النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان لو يكتشف المصالح
بحسب الازمان وسعر الحكم بحسبه كذلك يمكن ان تصور الفعل المنوع طبيعة كلية قابلة
للتخصصات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والعوائق والشرائط فلعل احد
الاسباب ادى الى ان جعل العقل يفصل عرما كان يحصل به في الزمان السابق
غاية الامر انه ربما كان المعاني عن شرائط التكليف اخبارا عن حقيقة الفعل و ٨٣
لا بعد فيه اذ الشارع ربما ناط الحرمة بالامور الاعتبارية بحيث يستقل العقل
تاثيره كما ناط الشارع في ذات الشيء مثل الدبوح الذي لا يسمى عليه والذي يسمى عليه
ويستبعد الوهم ان يكون للتسمية التفطيه والمجردة عن توجه النفس اليه تاثير مدخل
في كيفية اللحم وخاصيته سيما على ما شرط بعضهم من خصوص لفظ البسملة او اذكار
الباء الجارة واما ام لفظ الاسم وقد ورد في الحديث ان عند حرمة الميتة اذا
مزج الدم بالماء واخراره به ويحتمل بهذا التوجيه اوجب ما يمكن ان يوجه كلامهم
كما سيظهر على النسخ المجمع عليه بين المسلمين الا ابو مسلم الاصفهاني على ما سيجيء
وحاصله ان كون الشيء موجبا كليا يحصل بحسب اختلاف الازمان والمصالح بالوصول
منوعه فيكون حقيقة هذا الشيء في الزمان الاول غير حقيقته في الزمان الثاني فلا صير
كون احدهما حسنا والاخر قبيحا وانت خبير بانه لا يحصل له اد معلوم ضرورة
ان الخمر الذي كان حلالا اولا وكالخمر الذي هو حرام الآن حقيقة واحدة لا اختلاف
بينهما ذاتا فليست حقيقة الخمر اولا مغايرة لحقيقته الآن بل السر القول به الا بحسب الوجوه
واذا كان حقيقتهما واحدة فلا يمكن القول بتعدد هما ذاتا الا باعتبار تلك الوجوه
داخلة في المامور به والمنهي عنه حتى يصير احدهما مملصا وهذا هو الذي ذكره
المحشي وهذا القائل لا يسلم فلا يحصل المذكور اللهم الا ان يتكلف ويحمل على

ما حققنا عليه كلام المحشي وح لا يكون غرما داكه فافهم وقد اجيب عن هذا الدليل
بان في الكذب اذا ميل الصحيح الا نوادر بحيث اكر مقابلته بهذه الندرة عدلا لان البر والاثم
عن احتمال التخليص بالكذب على تقدير كونهما قبيحين يلزم التكليف بترك
الامرين اللذين لا واسطة بينهما وذلك لان الصحيح ما يذمه العقل واذا كان
كل منهما قبيحا مذموما عند العقل فحكم العقل بعدم جواز الترك بينهما واحال ان لا واسطة
بينهما فلزم التكليف بالجمع الذي هو المحال على تقدير فتامل لكن يرد
عليه ان هذا الكذب واجب فيسقط هذا الغرض فلا يمكن بالفرض المذكور
اللهم ولكن ان هذا المنع من القائل بالحسن والصحيح العقل مكابرة جدا فهذا او
قد اجيب عن الدليل بانه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان التعارض
لندوره عن الكذب ولكن ورد بانه لا نسلم عدم امكان التخلص بالتعريض ولذلك
ان في الكذب سوء يكون حسنا الى غير ذلك من الدليل على ان التخلص بالتعريض قد يتعين
المواضع مستبعد جدا وقد اجيب ايضا بانا لا نسلم ان الكذب يصير حسنا بهذا
بل الحسن هو لازمه اعني صحة المرور الحسن اللازم لا يصير حسنا بالملزوم ولا نسلم ضعف ان
الكذب يكون واجبا اليه فيكون حسنا فلا يمكن منعه وانه اذا لم يكن حسنا
بل كان قبيحا لزوم التكليف بالجمع كما عرفت فتامل ولزوم القبيح ممنوع
اثبات لاجتماعهما واما انها متناقضان فلان الحسن عدم العبث على تقدير عدم الامر المذكور
وستلزم لعدم العبث على الغير الا وهذا اقبل اقول فيه بطلان لان هذا الكذب
على تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان الحسن هذا الكذب ليس صدقه
من لوازمه وانما لازم الكذب ليس بصدقه لا مطلقا نعم لكن لم يقال صدقه
مستلزم لقبح لذي العقل بل فرد واحد للمستلزم لا يكون ملزوما لذلك فلا يلزم
لم يلزم منه اجتماعهما كما فصل في كتب الكلام في بحث الحسن والقبح

مستلزم القبيح بسبحانه وموصوف عليه لم يصدق كذب اخر وذلك لاستحالة فرد من الملزوم
ولا في بعض الملزوم فدعوى استلزام احد المتساويين لذلك باطل اما اولا فلان
تم ان هذا الكلام وان لم يستلزم الصدق فقد يكون ملزوما لكذب اخر كالكلام المعين
لكن لا شك ان كل كلام مستلزم لواحد من الصدق والكذب والمفروض ان كلا منهما مستلزم
لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين
فتم الدليل فتامل واما الثاني فقد حذف المحل اه يمكن توجيهه بوجهين احدهما
ان يكون مراده ان الفعل المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل
المتصف بتلك الجهة اخرى موصوف بمقابلها مثلا الكذب المستلزم لخلاص المؤمن حسن
والكذب الغير المستلزم لهذا ليس كذلك ليس المحل مختلفا واعتبار اختلاف
المتقابلين في محل واحد وان يمكن اما باعتبار جزء المحل فمجموع الفعل من هذه الجهة
محل لاحد المتقابلين ومن الجهة الاخرى محل للمتقابل الاخر فاختلف المحل فلم يلزم اجتماع المتقابلين
في محل واحد والظاهر ان شيئا من الوجهين لم يصف بكدراه الاول فلان الظاهر ان
الحسن هو الفعل باعتبار والقبيح هو باعتبار اخر لا ان الحسن هو الفعل المتصف بهذا الاعتبار
والقبيح هو المتصف باعتبار اخر كما لا يخفى على المتدبر واما الثاني فظاهر بل الامر في
اكثر المواضع مثل زيد اذا كان ابا لبكر واخا لعمرو لا يمكن ان يقال ان الاب هو مجموع
زيد والنسبة الى بكر والاخ هو مجموع زيد والنسبة الى عمرو بل هو ظاهر بعدم امكان ان الاب
هو زيد المضاف الى بكر والاخ زيد المضاف الى عمرو كما ان الوصف الاول لبكر ليس
لعمرو ايضا كما ذكرنا والظاهر ان تمام الشيء وجوده واعتبار لصحة و
باعتبار او مقابلها هو هو بهذا كما ان الفعل كموصوف موضوع مثلا اذا تعدد الاضافة
لكن لاجتماع المتقابلين كزيد مثلا يكون ابا لبكر واخا لعمرو وذلك ليس في شيء وكذا
شيء اخر الى غير ذلك من الامثلة ولست الاضافة داخلة في الموصوف وذلك ليس الموصوف

قال ان نظيره الخبر المسلم واما ما ذكره معارضا والجواب انه فرضنا ان المسلم قطعا ليس هنا امر
قبح الصدق حتى كونه حسنا الا انه مسلم للكذب وفي الكذب لا يصح لانه كان ذلك الكذب ان يصح اولا
فان علم انه يصح عدم العلم لا نكم لا تكون بعدم حسن الصدق المسلم للكذب بالمسلم استدلام له
فكيف تكون تقبح به الكذب مع كونه مشتركا للصدق والفرق بينهما انكم جعلتم اولا
قلتم ليس بقبيح فكيف يكون الصدق لا يقتضي استحقاق ذلك الاستدلام وعلى هذا
القياس والكذب لا ليس امر محرم الكذب عن البيع الا انه مسلم للصدق فان قلتم
ان ذلك الصدق حتى يلزم العلم لا نكم تقولون ان الصدق المسلم للكذب حسن
والكذب المسلم للصدق ليس بقبيح وهو كلام وان قلتم ان الصدق ليس حسنا فلم
تكون بعدم مع الكذب المسلم لم قائل وفيه ان هذا الدليل لا يطل القول بالصفات
الثلاثة وانما يطل كون الفعل بصفة فلا بد من احد المتقابلين وبصفة اخرى
محايدة لا حد هذين على ما ذكرتم من الوجوه وانتم اجبتم بها عن ايرادنا على
ان يطل هذا القول ايضا فتامل اقول تمكن ان يكتب انه قيل ان الاقتضاء
الى القبح علة للقبح عند القائل بوجوب مقدمة الواجب ولكون الامر كذلك فيها
عن الصدق فانا نقول بكون الانتفاء فيكون ضدا بالعرض على ما ذكره مع ان القول بهذا
المذكور يوجب كون الشيء الواحد حسنا قبيحا لان الانتفاء بالقبح والاخلال بالقبح
حاصل والجواب ان ما ذكرنا سابقا مما ذكرنا تمكن استنباطه هناك فتدبر منع كون
المعصية الى الحسن حسنا عليه تامل بينه وبين شرذمة بناء على ان ما يلزم المذكور
لانه لو حسن لوجوب مقدمة الواجب يكون المعصية الى القبح قبيحا لان ترك القبح
المتوقف عليه يكون واجبا وهو لازم الا ترك المعصية الى ذلك القبح فيكون ترك المعصية واجبا
فيكون المعصية قبيحا وفيه انه ان اراد بالمعصية الى القبح ما هو علة للقبح فسلمنا انه يحسن لكن لا نسلم

ان ما نحن فيه ما هو مسلم للقبح علة ان المسلم هو مجرد الاستلزام والمراد ما يعم المسلم
بالعرض فلا نسلم ان ترك الحرام يكون مقدمة وعلة الترك لجواز ان يكون الواجب الملازم
ان يكون واجبا مقدمة وكذا الوقت ان الامر التي يكون تهيئا مقدمة على يكون

المعصية الى القبح قبيحا انه لان ترك ذلك القبح يكون واجبا فيكون مامورا به
فتستلزم النهي عن ضده وهو ذلك الى المعصية الى ذلك القبح ضده لم يكون منهيا عنه
ويتم القبح وفيه ان النزاع ليس الا مرادا وقع ضدا لا يكون مستلزما للنهي عن الضد
اولا وانما هو حكم العقل بوجوبه ظاهرا ليس داخلا في محل النزاع على ما هو المشهور
ولا نقول احد المسلم النهي عن ضده الا ان يمكن ما به ما لا يتم الا به الترك الصحيح بان
ترك الكذب وايضا انهم جعلوا كون مسلم القبح مستلزما ليلزم ان الامر الشيء يقتضي
عن الضد للتحسين ان يستدل فيقول حسن الكذب فانا نقطع بان مسلم ترك المامور به
وهو محرم فنقطع بحرم الضد الخ لان مسلم الحرم محرم بهذا وكلامنا بكونه بالطور العاقل
بعد يصح كون المعصية الى القبح قبيحا لا يتم بناء على القول بهذا الاصل لان ذلك
المقدمة عليه وفيه مع بعده انه يلزم ان لا يكون بهذا المنع مع بهذا الاصل على
ولا ضرورة ولا يلزم ان لا يصح على تقدير صحة هذا الاصل لان يسلم فرضا فتخصيص هذا
الدليل بالذكر دون هذا او ما منع كون المعصية الى الحسن حسنا كما زعم انه لا يصح على القول
بوجوب المقدمة لان الحسن واجب والمعصية الى مقدمة له فتكون واجبا على هذا
الاصل ورد عليه الم نظر ما عرفت من انه ان اراد بالمعصية العلة للقبح وجوبه
ولا نسلم كون المسلم مما لا بد منه بعد ان اراد المسلم مطلقا اعم من العلة فلا نسلم كونه
ح مقدمة حتى يكون واجبا بهذا الاصل الا فرق واضح انه لا ارتباط له بهذه المقدمة
فتامل وقد اعترض بعض المحققين على ما ذكره المحشي بان الوصف بالعرض ليس وصفا لازما
للذات الا ترى ان حسن الغلام وقبح ابيه وصف لازم لابيه فرجع الى الوجود الاعتباري

انه ورد في بعض الروايات ليس بهما اتصاف بالصدق والكذب حقيقة حتى يقال انه ورد انتفاء
ام لا بل اتصاف بالعوض والى بعض الاذهان لذهب حسن اوفتح فلا يلزم رفع اجماع المسلمين حتى
يضطر الى الرجوع الى الوجوه الاحتمالية فاعتبر لا يصح للكذب وحسن لكذب ازم ترك
الكذب هذا اصل قد عرفت ان الكلام قابل للصدق والكذب عرفا ولزوم الشر مهما لم يتسر
على احد تركه عرفا مما ترك الكذب بعم كونه ملزوما لترك الكذب بعم ترك الكذب في الغد متصور على
وجهين احدهما ترك الكذب بالمطابقة في محل الصدق وثانيهما ترك الكذب بعرفا و
الفرد الثاني مباح والاول راجح وكذب الكلام الامس لا يستلزم الا العدم المشترك بين
الامرين والمشترك بين الراجح والمباح لا يكون راجحا ولا مباحا فلا يكون ملزوما للمباح لانه
ان يكون راجحا ولا مباحا فان كل امر امن الممكنات ملزوم للامر المباح ولا سيما
فيما نحن فيه وقد عرفت ان الكلام وان لم يكن ملزوما لشئ منهما لكنه ملزوم لشئ منهما و
كل منهما مستلزم للمفسدة وبهم الدليل واما ايراده الاخير فموجه الا ان يقال
انا نوض كون حق الكلام منه في الغد وترك الكلام الامس مستلزم لعدم كذب هذا الكلام
فيكون حسنا ولا يتصور حصول افضل فوجه كون اللازم هو احد الامرين لم الطاهر
ان لا فرق كثيرا بين استلزام المباح والراجح فانه جاز ان لا يكون ملزوم المباح مباحا
جاز ان لا يكون ملزوم الراجح الا مباحا فتامل كون الاول ومنع الثاني لعل
كون الثاني الا كما ذكر كما لا يخفى فتامل وعلم ان الشارح خالف الشراح هنا حيث رد الصدق
والكذب الى الكلام الامس وهم قد اجمعوا بما يخالفه الى الغد وتوضيح انه اذا قلت
لاكرمن غدا انا في الغد لكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا
لصدقه وفقا لاستلزامه كذب الكلام الامس وان كان كاذبا كان قبيحا لكذبه
وحسنا لاستلزامه صدق الكلام الامس ولا يخفى ان هذا الحسن على تقرير
الشارح حسن متوجه عليه الايراد الذي ذكرنا من القائل انفا اصلا لكون الشارح

اوفق لبعض ما ذكره من حسن ما ذكره هو الشارح توجيه الشارح وكم اوفق
للفضل كل تامل الاول فلان الضرر المحذور فرق الشارح فتحقق منه ضمنا الحس اه كما يقتضيه
ان يرجع الى الاول الذي هو الكلام العدمي هل هو ارجح فيترتب الرجح يرجع الى الوجه
الثاني وارجاع ورد من صدق الكلام الامس وكذبه بان العدم لان
الكلام العدمي عرضي معلوم النفي فالرد فيه الى العدم من الكذب وتركه او الصدق ٨٧
وتركه لا من الصدق والكذب والكلام الخاص يرجع في الرد فيه من الصدق والكذب
انتهى ونقول لم يعرف منه وان احتمل الرجوع الى الاول لكن الرد فيه من صدق العدم
الامس وكذبه ظاهر في ان اجتماع المقتضيين منه او الرد فيه منه والزام المحذور
في الكلام العدمي كذلك جدا وما ذكره من الوجه فرديف فما الوجه لما ذكره عام
ما لسعد وسنه انه لا يمكن الرد فيه الى الصدق والكذب لاحتمال ترك
الكلام راسا فيسقط الرد فيه الى الصدق وتركه او الكذب وتركه والمصالح العمل
بكذا ان رد الى الصدق والكذب فيسقط حصل الرد في الكلام الامس بان تق
انه ان كان صادقا علم لم يكن له في العدم كلام كاذب فهو مسيء لكذبه وحسن
لاستلزامه صدق الكلام الامس وان كان كاذبا كان الكلام العدمي
تركه حسنا لذاته ومسيئا لاستلزامه كذب الكلام الامس فلذلك قرره الشارح
كذلك وانت خبير بان هذا انما يدل على ان عبارة المصباح ظرفي التوضيح الذي
نسبناه الى الشارح لا ان عبارة الشارح كمل لمحل عليه توضيح الس رضي لانه يرد عليه
ان الطاهر ان الرد والزام المحذور انما هو في محل واحد فاذا كان الرد في الكلام
الامس كان هو الصادق نعم لو رد في الكلام العدمي الصدق وتركه او
الكذب وتركه كان الطاهر الزام المفسدة منه وليس غرضنا الا ظهور
العبارة فيه لعدم احتمال الضرر الاخر ولا ريب في الظهور فيما ذكرنا على

ولو سلم وذلك في القضايا واما في المفردات فلا فتامل ثم ههنا بحث اخر وهو انه
ان اريد بما ذكره من ان الجنس وجودي ونقيضه سلبي ان هذه القضية اي قولنا هذا
جنس وجودي وهذا ليس بجنس سلبي فهو مسلم لكنه لا ينفع ههنا اذ المقصود ان مفهوم الجنس وجودي
حتى يكون عرضا وهذا لا يلزم من ذلك اذ يمكن ان يكون سلبيا اذ مع ذلك يكون القضية
موجبة كقولنا زيد لا كاتب وان اريد ان هذا المفهوم اي مفهوم الجنس وجودي
ومفهوم اللاجنس سلبي فيرد على هذا الدليل انا لا نم استلزام الصدق على الجنس
لجنس صدق عليه الجنس اذ يجوز ان لا يكون لا جنسا ولا جنسا ولا عند عدم الموضوع
نعم لا يجوز ان لا يصدق هذا الجنس ولا هذا الجنس فتامل الا ان
بالانسب الوجه ان لو كان المراد بالوجودي ما ذكره الشارح كما ذكره المحشي
واما لو اريد العرض فيرد ايضا انا لا نم ان الجنس للمعدوم صفة ثبوتية بهذا المعنى كما
ذكره المحشي في الايراد الثالث في ابطال الشق الثاني من الرده فتامل
على ما تقرر من ان مراده وقد تقرر ما يرد عليه ايضا قال بعض المحققين
ان هذا التوجيه عبارة الشارح بقدر الامكان لكنه وارد جدا اما اولا فلان
التفرقة بين ورود السلب على الوجود في نفسه وعلى الوجود لغيره مما لا يحصل له
اذ كما لا يلزم من وروده على الاول وجود المنفي كذلك لا يلزم من وروده على الثاني
ايضا وهذا ظاهر كيف ولو لزم ذلك لزم وجود جميع الاشياء اذ ما من شيء الا
ويمكن سلبها السلب وارد على وجوده في نفسه فيلزم ان يكون موجودا ايضا هذا
الفرض والمحال ان باعتبار وروده على الوجود لغيره لا يكون كذلك واما ثانيا فلان
على تقدير وروده على الثاني لا يلزم منه ثبوت للمنفي اذ غاية ما يلزم السلب ثبوت
شيء لغيره لا يستلزم ثبوت ذلك الشيء لغيره اصلا بل يمكن ان لا يكون ثابتا للشيء اصلا ولئن
كان ثابتا لغيره في الواقع وهذا وان كان لم يحصل اصل الجواب لكن المعتمد محقق

ما ذكره هذا مع ما فيه من التكلف وبعد حمل عبارة المصنف عليه فتامل ولئن
كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شيء يمكن حمله على ظاهره ويكون المراد
بان الممتنع يسلب ثبوت الامتناع ليس بسلب حمل الامتناع على شيء ... اذ لا يكون ممتنعا
ويكون فرضه بطليموس مثال الامتناع على ما ذكره من مثال ورود السلب على الثبوت لانه لو كان
المراد سلب الحمل عن المنفي لكان على العرض الامن الوجه من علمه قوله وكل عليه فتامل
اول ... التفصيل الى ايراد دفع الاستدلال على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم
انه صحيح الجواب على مذهب القائلين بالثبوت لغيره هذا الكل الا انه لا يكمل
عبارة المصنف على ما ذكره الشارح ... على مذهب المعتزلة لان الاستدلال منهم ويكون المراد
المنفي قد لا يكون موجودا في نفسه ثابتا وقد يكون منقسما الى الموجود والمعدوم فلا يلزم
ان يكون موجودا على ما ذكره المحشي وعند البعض انه لا وجه للتخصيص بكون المنفي ثابتا بل اذا كان
منفيا ايضا لا يكون موجودا ولا ثابتا ... ان السلب اذا ورد على شيء ثابت يحوك ان يكون
المنفي ثابتا بذلك الثبوت ولا يلزم ارتفاع النقيضين فلذلك احتاج الى المنفي ... يكون
ثابتا ولا يلزم الامر به وجوده اذ ارتفاع النقيضين في الامور الثابتة ليس لا يكون
منهما ثابتا الا ان لا يكون موجودا وقد عرفت انه لا يلزم ذلك لكن هذا مع ذلك ...
وسلم ما ذكره الشارح جدا الجواب على هذا الايراد ... لا يكون الجواب
التفصيل واما ما ذكره الشارح ... على ان الكلام على الرد والاستدلال لا يمثال
هذه المقامات ولكنك جدا بسيط فتامل وقوله على تقدير وروده ... نعم
ان بناء المناقشة ايضا على ما ذكره من ثبوت المعدوم ... ويمكن حمله على ما اوردنا
اولا على الشارح ولا يكون بناؤه على ثبوت المعدوم بل المراد انه على تقدير وروده
على الوجود لغيره لا يلزم ذلك كما ذكرنا لكنه بعيد كما يشهد به ... تحرير المطالب
اول والاظهر ان ... التخصيص او ليس ثبوت الباحث على الاراد به

89 بيع الاعراض ... المتن والشارح

لم يجز العاقل من تحرق يده الالتطاب وسد عليه كل مذهب فقد من يسلمه على شبهه و
شئه فربما يسئول و اسحاف ما مولى فكتب يده ولم يشته فقد كتبت لان الاضطرار
الذي لا تكلم الفعل كمن يفعل قصد و ليس هذا المعنى الذي عاد ذكره لان الغارم مذكره
ليس الا ان كل قصد و الفعل على الوجه لسبب وجد و الاختيار و الارادة فيه وجود
فيه لسن اضطرار و لا نسلم ان هذا هو الاضطرار المذكور على الاضطرار المذكور على
وجهين اما بان لا قصد و الفعل من الفاعل بد و من شعور و ارادة كما قصد و الطيران
و اما بان لا قصد و الفعل من الفاعل بد و من شعور عنه من الشعور لكن تقتضيه و جود
حمل ان ياخذ احد هذا حد و الضرب بها رجلا و اما اذا قصد و فعل فاعل يكون
عالما به و مصلحة و يكون علم مصلحة باعثا له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له
العلم بمفسدة تركه لما فعله بل تركه لا جل علمه بمفسدة تركه فليس هذا اضطرارا الصلا و لم
كان صدور الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب و الالزام سواء كان حصول
العلم من نفسه او لا فان قلت هذا اقرار اضطرار اذا اضطر على ترك فعل هذا الفعل لسن
اختيارا بل اضطرارا و القسم الاول من الانسان اضطرارا و الاول من القسمين لا فرق
بين الاقسام فلم تعلق ترغيضنا من جواز تعلق الامر و النهي و المدح و الذم و الثواب
و العقاب كيف و لو كان بعد حصول العلم بمصلحة الحرم متمكنا من ان لا يفعل و
الحرم غير الفاعل فاي ذنب للفاعل في ذلك الامر الذي لا ذنب له في حصول العلم الذي هو
اتفاقي سواء امتنع ان حصوله من سبب اكتسابي او لا و بعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع
صدور الفعل عن قصد و الشهوة فاي محرم لكون الفاعل مذنبا و مستحقا للمنع و التشنيع
و الذم و العقاب لكل ذلك بمجرد ان العلم و الارادة من جملة اسباب الفعل كما ذكرتم
الا ترى ان لو كان لرجل على عبده سيد احد ابا العلم و الاخر بالارادة و الاخر بالفاعل
ثم شئ ضلا على اوطه السيد و كان راس المال بيده فهذا يوجب سقوط العوض و كان اسقوط العلم

مستلزما لسقوط الارادة و سقوط الارادة مستلزم لسقوط الفاعل فاي محرج ان لعزيز الشهوة الفاعل
لا حل سقوط باحد الامرين ان الارادة و العلم كانا من جملة اسباب سقوط و هل يجوز عاقل ان يمنع ذلك
قلت لو كان مجرد العلم سببا موجبا لان ارادة او الفعل لكان الامر كما ذكره لكنه ليس كذلك العلم
بالمصلحة مثلا يصير في بعض الاوقات سببا موجبا للفعل لم قلنا ان الارادة كذلك الا الاعلم او الارادة
ان قلت انها غيره و في بعض الاوقات لا يصير سببا لاحد هما كما ان الصلاح و الطلاق كان
في العلم بمفسدة الحرم مثلا و ذلك العلم يكون في الطلاق سببا موجبا لتركه او الارادة الموجبة
له و لا يكون في الصلاح ذلك فهذا الامر هو الذي يوجب كون الطلاق مذموما مستحقا للوم و العقاب
قال الصلاح ان قلت حاصل ما ذكرته يرجع الى ان حصول العلم بمصلحة الحرم فيه و الطلاق اذا كان
موجبا للترك او ارادته حول ذلك الصلاح فلا يلزم كون الماهية من حيث هي حيث في حصول
الترك فيكون الذنب و الوجع لذلك و هذا ليس بصحيح لان ذات الطلاق اذا ثبت
موجبة لفعل الحرم فاي ذنب له في ذلك قلت الرشاد في الامر يكون كون ذات الطلاق موجبة
لفعل الحرم بشرط حصول العلم له بمفسدة سببا لتحقق اللوم و العقاب في قول ان الواجب
لا بد ان لا يكون لما هو خارج عن حصول الفعل حتى يكون متعلق الثواب و العقاب و العتاب و ان جمهور
اهل العرف اذا حاولوا ان يفرقوا احد اهذه الصور يقولون لم فعلت كذا و كذا ثم اذا
وصلوا بذلك المقام يعيدون و يبدؤون و يقولون انا لا نعرف ان يكون للذات
مدخل في حصول الشهوة و الحرج و يكون الفاعل مستحقا للثواب و العقاب و المدح و الذم لكن
نعرف ان يكون موصوفا بالشهوة و العلم و هو ذلك كان الامر كذلك فقول اذا ما علت بطلانه
ذلك ان الوجع و الذم الذي لا ساغ في ذلك بل يوكده و يعضده و نعوض ذلك ساغان
تصوير و التشنيع فقول هل الاعراف انت و سمع اهل العقل بهذا اذا كان احد كسر نعيم
على الصبي بادنى سبب فهو الموجع حالا على الغلام عليه السلام حتى و بهذا استقر اذا
كان احد كست لا يقدم على قتل نفس ظلما بمجرد الخطاء و ان يقدم على قتل نفس ظلما

على الشبهة ما يقطع في ضرورية الضروري بحسب مواقف الواقع الصادر ما يكون الشبهة الواردة
في معارضة الضروريات بحسب الكلي لكن بحسب الجزئي احيانا ولا يعتد بالطرق الى القطع بالانتفاء
والتوقف الى مدة مديدة وزمان عديد وكشبهة بعد الاتهام الزوج بسبع اكرار العفاف على
عصر ولم يسمع بها احد الى قطع الكسر وتاسعها ان المقدمة البديهية قد تكون بسبب العقل فيها
وهمية بالكسب لدخول معارضة كلي عارض لا ما وضع في مقابلة وان كان كسبيا فحكم العقل
بكذبه لم يكذب المقدمة في مقابلة بحيث القطع بزوال الحكم ضرورة بسبب المقابلة وذلك ظاهر بالرجوع
الى الوجدان وملاحظة تعارضات مراتب الحكم والعلم بعض العميان مثلا عدم امكان اجتماع
الضدين وكون الواحد نصف الاثنين مع بداهة العقل ضرورية من وجه دون وجه
فقول الشبهة المروجة في مقابلة مثل ذلك العدم لم يكن مقدمة بداهية لم يكن في معارضة
ذلك العدم ومعارضته لحكم العقل بها كذلك بعد ذلك المعارضة لم يحكم بها بحيث ذلك المقابلة
بعلم قطعا انها باطلة وان كان العقل بها بحيث ذلك المعارضة لم يحكم من اجل القطع الذي يحكم
في دفع الشبهة ودفعها ادنى القطع الذي يناط العمل به لا ما اقل الذي لا يكون حسنا
المعارضة للمقدمة المروجة عليها الشبهة فظهر ادنى جواز اجتماع الحكم بحكم على الشبهة مع
عدم الالتفات اليها فان قلت اذا جاز ان يزول الحكم لشيء بحسب مقابلة لما هو اقوى
منه فربما قدم ان لا يحصل حكم بالم يحصل ادنى ما حكم العقل به كما لو وجد ما هو اقوى منه
وعند كورديك لا يحصل القطع السببي ذلك لانك ان بعض المقدمات البديهية بحسب
لذكور العقل لم يوجد ما هو اقوى منه كما قدمت ذكرنا بها وانكار بعض
والبعض الاخر الذي لم يك فلا تفاوت فزان لم يسر الاعتقاد به جزما او تعال ان
لم يسر بالحكم بامتناع ان يحكم به مع قطع النظر عن حصول المعارض الاقوى او تعال ان كل ما
حكم العقل به وان لم يكن مرة ما بين المقدمتين البديهيتين فالم يطلع على معارضة الذي هو
اقوى منه لم كور وجود معارض اقوى منه فاني قلت اذا لم يكن لم يكن العقل بحكم الشيء

ولم كور وجود معارض اقوى منه فاني قلت اذا لم يكن ان يكون العقل بحكم الشيء ولم يكن موجودا
معارض اقوى منه ثم اطلع على معارض اقوى منه وربما وقع هذا الاول في كثير من الاحوال
في كل بديهي فيلزم ان لا يثبت لنا شيء من الذي كور ابدا من ان تفاوت فيلزم ارتفاع الحكم
رأسا قلت لكن ان نقول ان الذي يلزم ليس بمكان جازما به لذكور لم يحصل او لم يكون كذلك
لارتفاع جزم مع وجود عقد ما وان شئت بيان جزمه ما لم نشاء تعذر زوال السبب
ظهور المعارضات الف مرة كذلك لم نوجد لبديهي هذا الذي وقع الى الجهل المركب
لا جزم منه وان لزم ارتفاع الجزم بالكلية مثل الذي كور هذا ثم لذهب عليك ان
زوال الحكم لم يتصور في ظهور معارض اقوى بل لسبب بحسب مثل ان يتعلق في مقدمة
انها من الاوليات ثم ظهر ان الاذعان بها باستبصار لمعارضات الكذب
وبعد هذا التحسس الجلي الشبهات العقلية انما تحسن معتبرة في اضمحلال القطع بها من
مقابلة القطع بما هو اقوى منها مثل يكون زوال القطع مقدمة بنحو ما ذكر او لظهور عدم
المنافاة بينه وبين المقدمة المورودة عليها الشبهة باستبصار الاطلاع على الفقدة غير
رعاية شروط او لحاظ حقيقة وعرفت ذلك وبما ذكرنا مشروحا ظهر لك عدم الالتفات
الى الشبهة لذكر من بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية بل ادنى مرتبة الضروري في مقابلة
مقدمة نظرية يكون مقطوعا بها بحيث لا يكون وجود معارض اقوى منها او لا يكون
مقدمات الشبهة في نفسها كان محكوما بكذب على هذه المعارضة الى المعارضة
مع المقدمات الضرورية التي هي مبادي ذلك الظاهر بكذب لذكور وعلى هذا الحكم بمقابلة مقدمات
اساس الشبهة اعني عقد العقل وارجع من مقدمات تلك الشبهة كبرا واصغر الذي هو العقل الذي هو
لذكور والكذب والسبق بالعدالة التام جدا فحسبك ايها ولم لهذا السبيل الهادي بقطع
النظر عن المعارضة وقع فقد كملت عقدة الاشكال ووطئت الشبهة ما قدام الاضمحلال
فقد بوان كان هو الله ولهذا اعاقل بالشرع اولا وعلى الاول لم يكن كما عرفت

المقام الاول مقول على الواجب المذكور ان كان في الحس والعقل ضرورة وكذا اصحاب استحقاق
المدح والذم لمن على افعال فشكرك يشكر في مقابل الضرورة العقلية بالحس الاضعاف
ما لا دان ولا يستوجب الجواب باللسان وان كان في المقام الثاني فوجوبه بعد الواجب
المذكور مثل ما في الشق السابق من ان تقاعدت وعجزت فان كان كلامك في
فالمقدم هو الفرض كالمقدم مع سابقه وان كان في المقام الثاني فان كان غرضه
عرفه الحس والعقل بناء على ما ورد في الشرع الزاما علينا فوجوب الجواب
كما ذكر وان كان غرضه عرفه الشرع بعد ان قاعدة عقله الحس والعقل الزاما لهم
فعول مرجوع به مثل ما قلنا فافترقوا وان كان في المقام الثالث فلا يبعد الحكم الزام
ما في هذا المقام بهذا فان قلت ما فائدة العقاب والذم وما لذات انها القائل من
اي الحس انت اس الذي مجبولون بالحس والعقل فيس وكون العقل لا يصدر الا
بالوجوب واللزوم تحكمي وغرضك كعقول العال لا الزام والجدال ولا فان كنت
منهم فعقول اولا الزام لهم كما ان كل عقل حس لفائدة ما كذلك لهم كل حس فعل حسنا نفسه فائدة
كذلك لهم كما ان لزوم الحس وعقابه حسنا في نفسه وان لم يكن لفائدة وثانيا بان فعل العقل كما
من فعل الحس على الغرض فائدة الذم والعقاب عليه ظاهرة لانه اشتغال للظلم
وتنفيذ لخاطره وان كان غرضه فعل فائدة في العاجل اصدع الفاعل ورده
وزجره عن العصيان قلنا لان قلنا ان ذات الفاعل بوجوب العقل فيس معناه انه
لا يمكن لهم تركه عنها وذلك الذات بل كما ان ترتيب عنه ذلك الاكل بالتنبيهات
والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات والترهيبات والترغيبات
والرعيات والوعد والوعيد والعقوبات وليس جواز هذا الاتكلف يقادح في شيء
ذكرنا وقد مر سابقا واما في الاجل فان كان العاقب بمن يمكن عن العقاب
الواقع فعلنا الغرض اصلاحه اذ كما ان لا يكون بدون ذلك اصلاحه فاعلا لا يكون

زوال العبد والا فعقابا وان لم يكن غرضه الخلاص من شكل وان لم يكن غرضه فان كنت من
العاقل بالحس والعقل لكن لا يحول لتوبيخك ايانا بالوجوب واللزوم وغرضك الالزام
فاما ان يعرف بالشرع او لا فان يعرف بالشرع فنقول بعد ظهور كفرك الزامك علينا
لا وجه لانا والزام عدم القدرة اصلا وان لم يعرف به فان كان كلامك في
العذاب العرا الدائم فانا لم نسمع به فما شرع علمنا وان كان في العذاب الدائم
وبعيشتك معاذ الله ابطال الشرع بهذه القاعدة فواجب قد ظهر ما قدمنا
وان لم يكن من العاقل بالحس والعقل فاما من جهة الغرض بالشرع اولا وعلى الاول
لقولك غرضك بالعصيان ابطال ملك القاعدة بعد الاغماض عما ذكرنا نقول ان ملك القاعدة
ضروري عقلا لا يصح الى الشبهة فهناك كيف غرضه وعلى الثاني فان كان الظلام
في العذاب العرا الدائم فان كان العصيان حاشا منه ابطال الشرع فالواجب
ما مر من القدم او نقول بعد الاغماض عما ان بعد ثبوته بالادلة القطعية وعلم الضرورة
بالحس والعقل فيس وصحة استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب الشبهة عليه
في مقابلة الضرورة فلا يسمع وكذا ان كان العصيان لملك القاعدة ولكن كان
القدم في العذاب الدائم فالعوض ان كان ابطال القاعدة بناء على ما ثبت في الفرع
الزاما فالواجب استمالة بمرضيته وان كان عكس ذلك فالاغماض هو ما مر
بعينه واما ما بعده فكما مر اما نظرا بسبقة ضده العلم لكن ضده الذي ادركته بالحس
سابقا بضع ضده فان قلت على ما قررت ان الذات لذاته فعل وجوب
العقل والمدح والثواب والذم والعقاب والتفاوت بالحس والعقل للصفات
الطارئة باعتبار التفاوت بالذوات واحتدادها بالاستعدادات والقابليات
فعول اولا نسلم ان تكون الذوات الا لعقل لذاته الغرض باعتبار استحقاقها بالكمالات
والنقص ومستحقة للمدح والثواب واللوم والعقاب مثلا تكون الحية والعقرب باعتبار

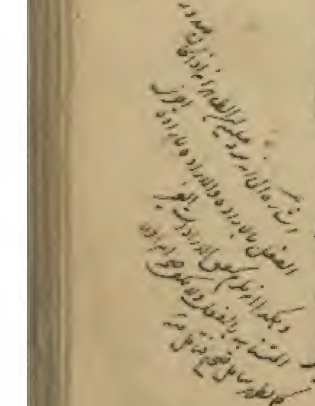
يستحق بها الاكرام ويستحق الذم والعقاب وكذا لزم ان يكون الانسان الذي يكون
ذا ملكة مستوجبة للفعل القبيح مستحقا للذم والعقاب وان لم يصدر منه القبيح ادنى
الاستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب على ما ذكرت على الذات والمعاونة
ما سبقها ولا دخل فيه للفعل والصدور الفعل اصلا ومثل هذا القول بعيد
عقل قلت ان قلت هذا اعتراف بعدم رفع اقتضاء الاختيار مع الوجوب والامتناع
التفاتي مسلما مع قولك ما لم يكن والصبي العقل سابق والاختيار الصرف قولك اولا
ان ورد عليك النقض في بعضه اردت به علت ان استحقاق المدح والذم والثواب
والعقاب على ما ذكرت مجرد ان لحق صدور الفعل عن الفاعل وكان ذلك لم يحق
صدور يقتضيه وظاهر ان العقل لا يدرج تقاديا بين الانسان والحيوانات
العجم اصلا وكذا ان ردا مستدلا بعض ان مسلم ورد ولكن لا يحق لم يحق الفعل لذلك
لكنه الحق ان صلح من الامكان المذكور والوجوب وعدم الوجوب لا يورث تفاوتا
فيه اصلا الا ترى ان الحيوانات العجم الصالحة لا وجوب فراقها عن ذاتها
انها لا تستحق المدح والذم والثواب والعقاب وقد ثبت ان العقل لكمال يقتضي
الشخص الذي يصدر منه العقل الكمال باعتبار علم بانه حسن وكون ذاته بحيث
يفعل ما يعلم حسنا هو فاعل حري يستحق للثناء والثواب وكذا الشخص الذي يصدر منه
القبيح مع علم بانه قبيح وكون ذاته بحيث يقترن العقل بفعل مستحيل هو فاعل حري يستحق
للذم والعقاب واما من لصدر منه الخير والشر من غير علم وشعور فلا كمال لفضيلة
ولا رذيلة ولا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا لزم من حكم بهاتين الاولى
حكم بها الصبي حر الثناء ولا ضرورة لحكم بهذه الملازمة ولا دليل عليها ايضا اصلا
الا ترى انه تفرق بين الفاعل وغير الفاعل من الحيوانات مع جواز صدور الفعل
لا صدوره منها جميعا على ما ذكرت مع حصول العلم لها بانه لكل العلم بالنفع

الز

ر بعد تحقيق قد فرق بينهما فخر الصنعة بقوله كما قول وان كنت تقول بالفرق بين القبيحين
جرمي
ضيقة فاسمع وراء المنع هذا متعلق بالايراد الاول واما الايراد الثاني فجوابه ايضا معلوم
مما ذكرنا فتفطن فقد ظهر واما على تجويز ان يكون حكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
بعد ان صدر الفعل عن فاعله وان كان الذات بحيث لو تهيأ له الفعل مع ان الحكم لا يحق
الصنعة انه لا يلزم ان لا يحكم العقل باستحقاق المدح والثواب وان لم يصدر الفعل الحر اما ورد في الشريعة
المؤمن خير من ملك واما المراد الشر الذي لم يصدر منه شر فلعل عدم عقابه باعتبار العفو
والتجاوز فتامل فيه واما مدحه باعتبار شهادة ذاته فانما تابته ولا يتوقف على علم
الشارع ولذا يحمد الصنعة الفرق بين المدح والثواب والذم والعقاب بان في المدح مالا يحسن للذات
الخيرة وان لم يفعل خير الكمال الثواب موقوف عليه وكذا الذم والعقاب في كون الصنعة الاولى
بين المدح والثواب وفي شيوعها للذات مع الفعل والمعية وفي الذم والعقاب
وفي الاولى بشيوعها للذات مطلقا وفي الثانية توقفها على الفعل هذا خلاصة القول
بيان فاسمه ما في الباب ان يكون هذا التشبيه على قاعدة الحسن والقبح العقليين لورودها
على مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بنا فكما حكم العقل بالمدح والثواب
وان قلت وبعبارة يفضي تلك القاعدة من ان يكون لكل حاصل مرتبة الاختيار
بالوجوب وعدمه فقد ظهر جواب ايضا مما ذكرنا من الحمل ومن ان يشبه مرتبة الصدور
فقد برهم لا يعرفون ما وقع في احاديث اهل العصمة صلوات الله عليهم مكررا الى ما دليل يكون
مستوازا من الفرق بين الحسنة الاولى والثانية برفع بناء ما ذكرناه طيبة الثمرة كصيحة وتطيبه
واما اطنبنا في هذا المقام لانه من مزلة الاقدام ومضلة الاعلام لم يكد ان يزل
فيه قدم ولا يضل عنه فهم كثير من الاعلام قوله وان اراد التعلق المعنوي كانه اراد بالتعلق الذي
هو لازم الارادة قال الارادة لا بد لها من متعلق ضرورة ان الارادة بقول ارادة
شيء لا محالة قدير لاحتياج وجوده في ذلك الزمان اذ لا يخرج لها والا لم

المتماثلين على الامتثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها حالة التعلق في اللوازم ولا
في العوارض القارة دلالة الموضوع والاضافة لتعدد الاوان افراد معينة واحدة فلا يكون بعضها
عند البعض اذ لا اولوية لبعض فرداتها امتثر وضعف ظاهر اذ لزوم ارادة المستحيل لما لم
ان يكون ممتازة بامتياز التعلق لان احداها ارادة وعدتها واذ الواردة
لارادة الارادة وعدتها وبهذا يندفع ما ذكره الفاضل المعاصر وما ذكره ايضا من ان افراد حصة واحدة
لا يكون بعضها عند البعض ممنوع واذ لا اولوية لبعض في ذاتها فلت عدم اولوية
بعضها في ذاتها لكونها متماثلة في الذات لا ينافي كون حصص شخص منها عند الشخص
افرادا اولى منه باعتباره كما ستقف في المسئلة قال قال اما ان فان قلت ان تاخذ جميع
الارادات كذلك يشتد عنها شئ منها وتطلب لم علتها اي شئ هو فان كان ارادة
اوزم ان يكون شيء واحد خارجا واحدا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات
وذلك محال وان كان شيئا اوزم تجزء الارادة اثنين وبهذا اورد الارادات
الى ذكر ما سيأتي رد عليه انه كما ان يكون عدة المجموع هو فوق الارادة الاخيرة و
بهذا اذا انتقل الكلام في ذلك المجموع الى عدم تجزء الكل ارادة اوزم ايضا
رد عليه ان كل مجموع تلك الارادات اما ان يكون واجبا كما يمتنع عدمه لتحققها
عدم الاضطرار او ممتنع ان لا تكون تلك الارادات وبعضها كذلك صدور
الفعل السبب فيكون اضطرارا قطعا او لا يكون كذلك فنقول اذا الكل ان يكون جميع
تلك الارادات منتفية فنقيض الواجب لتحقق حكم به بهما بالبديهة كل بعض افراد
تلك الارادات لوقوع سلسلة الارادات بدلا عن الارادة فحينئذ فان كان ذلك
المخصص هو الارادة عدم لم يكن شيء واحد اخلا وخارجا معا وايضا ننقل
الكلام اليه وان كان شيئا اخر فكذلك ننقل الكلام اليه انه اما ان يكون صدوره
اضطراريا ام غير الارادة وبهذا اقتال والكل كما من مرجع وحد انه كلام بلفاظه

المقالة الرئيس بهذا الارادة واحدة وليس ما ذكر كما ذكره الى ارادة الارادة وبهذا
فتدبر وتبصر وبهذا ما ذكره الفاضل المذكور سابقا انه تعالى في صدر حياته حيث قال
بعد تعذر الاشكال والجواب ليس المختار ما ذكرت علته بارادة تة لا ما ذكرت ارادة تة
والا لزم ان لا تكون ارادة تة شيئا من ذاته والقادر ما تكون كمثل لم ارادة الفعل صدر
الفعل والا فلا لا ما تكون ان ارادة الارادة للمتعلق متعلق لا لم الفعل يحتاج ان لا حد
ان نقول ارادة الارادة كما تعلم بالعلم كوجود الوجود وزوم اللزوم على الامور
الصحيحة الامر اوضح وتقف على ضعف ما ذكره من حوار الاستناد الى احد كل سلسلة استند ما تعلق
الاعتبار من الامور المتغايرة لعدم الوقوف العلي بها كما في ان رجع انتهى وقد يكفي ان
ما ذكره اولا كلام من كل ليس له ما يدفع في نفسه وقوله ارادة على ما
المختار ما تكون متعلقة بارادة تة للارادة تة بارادة تة والكلام في ذاته ان ما تكون ارادة
بارادة تة تكلف تعلق حول الجسم ارضه على علة معلوله كما ليس الكلام في الطلاق
لفظ الطلاق حتى يكون ما ذكره في معلول بما عرفت لتقضيه واما ما ذكره من دليل العلة
فكان مراده انه كما ان الارادة الضرورية بالارادة وبهذا الكل ارادة
الارادة وبهذا امور اعتبارية يشترط فيها العقل وبعبارة اخرى ان الارادة شيء محل
العقل الى تلك الارادات كما تقوله السبب الاخير فقد ذهب الى ما لم يسبق
الاعتبارية من اللزوم ولزوم اللزوم وبهذا او الوجود ووجود الوجود وبهذا
من انها امور اعتبارية بكلها العقل وبعبارة اخرى ان تلك الارادات
امور اعتبارية اثرها فلا ضرر السلسلة لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
على ما هو المشهور وان كانت كل ارادة بارادة اوزم فلا ضرر الاضطرار وكما
عليه بعد المسلم مجموعه انا ان نمنع ان الارادة امر موجود لكل ارادة الارادة
وبهذا امور اعتبارية كما هو الحق وقد مر الكلام وان شئت مزيد الوجود العيني



فالعلم الاضافة به بدون وجود تلك الذات او عرض العرض به اذ هو ذلك لكنه
ان يكون بعض افراد الارادة موجودا فيسيا وهو ذلك متصف بعض الاشياء
بعض الامر بارادة موجودة فيسيا وهو قائل واما ان قيل ان جميع الارادات
امور فيسيارة وهذا العدا الاعاض عنه ورد عليه انه ان اريد بالجميع ما بالفعل
فيسيار لكن لا يلزم من ذلك امر به وقوع نقول لجواز ان يكون الامر بارادات
واجب البعض اليه فيلزم الاضطرار او الالتجاء الى البعض الواجب على ان كل ما
على السند هذا ولا يرد على ذلك لجواز ان يكون صدور الارادة الموجودة
الغير الموجودة للارادة بالفعل بعض افراد الارادات الموجودة بالفعل
موجود وبعضها ليس كذلك فافهم قائل قائل ان الارادة التي
ارادة الارادة امر اعتباري محض ولا يكون صدور الارادة بارادة اخرى
وكذا عرض الشيء بما سبق مفصلا فتذكر وتفكر وبهذا ظهر ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين
سلمه الله تعالى وحيى بعد وفاته الله تعالى اقول في توضيح الاشكال الاول انه
لا يلزم من كون الفعل العقلي بحيث يصح عرو الامر الاعتباري عليه
ان يكون بعض افراده كذلك لجواز ان يكون ذلك لان الفعل موضوع فاعله بان
يقال زيد حسن ان فعل به الفعل يصح ان يقال فاعله حسن ولا يصح
ان يقال زيد حسن ان فعل به الفعل العقلي وما قيل من ان الفعل العقلي
يكون فعلا للعقل وبعضه مغايرا له لكون ذلك لان الفعل موضوع فاعله بان
يقال زيد حسن ان فعل به الفعل يصح ان يقال فاعله حسن ولا يصح
ان يقال زيد حسن ان فعل به الفعل العقلي وما قيل من ان الفعل العقلي
يكون فعلا للعقل وبعضه مغايرا له لكون ذلك لان الفعل موضوع فاعله بان

لا يصح ان يوصف مثلا فاعله بالحسن الاول الذي ذكرنا بان يقال زيد حسن ان فعل ذلك
الفعل وبهذا الايضاح ان لا يكون بعض افراده كذلك اذا لاحظ العقل وبعضه
كان فعلا له وحسن عنده وعلى هذا الاساس يبنى الاصول المشهورين ولا حاجة الى ما
ذكره المحشي في ذيل قوله الاول مع ان التكليف كما عرف به ولا يرفع المنافات
بين ذلك وبين ما اشتهر من عموم المدح كما لا يخفى نعم يرد هذا ان ارتفع
لزوم عدم اتصاف افعال العباد وافعال الله تعالى بالحسن والقبح العقلي
لكن يلزم عدم وجود هم او وجودهم بان يقال زيد حسن ان فعل به الفعل او
ما حسن ذلك مع انا نعلم قطعا خلافه فتدبر وصحة الكفارة خروج العمل
الصحيح وكل الجرح ولا يدفع هذا الا بدفع الشبهة ويدفع منه الاشكال بالكلية
نعم لا يلزم كون العقل اضطراريا اصلا فتذكر بما سبق مفصلا والله الموفق
فكمل وجه تمثيل بهذا الحاكم بالعقل العقل ولا يروى العليل كما لا يخفى حامل
فتدبر والله يهدي سواء السبيل واما الاشكال الثاني فالجواب عنه
بهذا الدفع اما هو من جانب الكاشف واما المعرف لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح
ولذلك لم يذكره في دفع الاشكال المختص بالمعرف واذا هذا الجواب يطيل اصل الاشكال
على ما لا يخفى نعم المحشي دفع جميع الاشكالات الا ان المعرف لا كون وجه صدر
واعلم ان هذا الجواب هو الذي ارتضى بعض العلماء المعاصرين سلمه الله تعالى ودفع
جميع الاشكالات المورده ههنا ويخلص كلامه ان الفاعل الحكيم لما كان
ان يفعل وان لا يفعل كان علمه بكل من طرفي الفعل هو نفسه فذاته
كافية في الفعل وعدم فقد يفعل وقد لا يفعل فلا وجوب ولزوم اما بلا حاجة
الى داع اصلا كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه لكن سواء كان داعي
في نفسه على احد الطرفين الاخرين وما او مرجحا كما هو مذهب الفلاسفة

بهذا ما اورده المحشي من لزوم الرجح بلا مرجح صحيح غير بان الارادة ليست امرا موجودا
متوسطا بين الفاعل المختار وفعله بل هي امر اعتباري ينتزع من الفعل حال وجوده من الفاعل
بهويته وعدم الفعل عدم الفعل اما بلا حاجة الى رجح او معها على حدة اذ كل واحد منهما
فاعلا كما قرر انه لا يصح وجود الفعل بلا رجح ولا يلزم رجح احد المتساويين على الآخر من
ذات الفاعل رجح وجوده في ذلك الوقت دون العدم ولم يرتفع وقت او لم يفعل فعل من غير
سبب او الفعل والعدم وهذا لا يلزم رجحا بلا مرجح بل هو رجح بلا مرجح وقد اعترف
فضلا وانى الرجح بلا مرجح هو وجود الممكن دون فاعل فانه الرجح به بيه واتفاقا
وهو لا يلزم ههنا ولا سواهم انه اذا لم يكن الارادة متوسطة بين الفاعل والفعل
فلا يكون مختارا اذ لا نعلم ان المختار هو يكون الارادة متوسطة بينه وبين فعله والفعل
ليس الا حسن والارادة هي التي منه يكون عالما بالفعل ويكون له داع الى
صفة يعبر عنها بالكف من الفعل والترك وهذه الصفة موجودة في كلا حالي الفعل
وعدم والفعل وترك وذلك الفاعل الذي بنفسه هو الذي بتوسط امر اعتباري وجود الفعل
او الترك ينتفي منهما ان الفاعل اختار ذلك الطرف فاوقعه فيكون الاختيار
بهذا الاعتبار امرا اعتباريا متأخرا عن الفعل والترك بعد وقوعهما لا ان صفة حقيقية
او اضافة منه حاصلة في المختار متقدمة على الفعل والترك وعلى هذا لا يلزم الاشكال الذي
ملخص ما ذكره وقال والذي يسهل الخطب في رسالته في نفي الاولوية حاصل ما ذكره
ان الفاعل المختار يفعل ويترك بمرد ان يعرف ذاته وصفاته الحقيقية او الاضافية
المتقدمة على الفعل بل انما تعرف صفة الاضافية المتأخرة انما تنفس الفعل والترك او عن
اخوانها متأخرة عنها او حاصلة في مرتبتها ولا يدرك عاقل بداهة انه لا يكون الفعل
احد فعلا في وقت ولم يفعل في وقت اخر من غير ان يجد لاحد في علمه ولا في عقله
ولا يفكر في الجوانب وتفطن بعض المصابيح والمفاسد او في اقتضاء بعض

وجوه او في حصول الفعل او تركه في الوقت او في تأثيره او في اقتضاء
وقت الفعل والترك او عدمه ذلك من الامور وكذا ان الفعل احد الفعلين في
وقت ولا الفعل ذلك الفعل او مثله في جميع الاحوال والاوضاع فرد ذلك
الوقف وهل كورد الاشكال به صرح على سقط فضحه والمتشوش اي ترجح
لاحد المتساويين من دون مرجح على هذا الى الاستناع على ما مر وبان من
الاستحالة لزوم ما ذكرنا من الاكثر ما يستحيل والمستحيلات
يجب بطلان هذا القول ان علم على هذا ما فائدة الترتيب والنصائح و
المواعظ والتأديبات والانذارات والترهيبات والترغيبات والترغيبات المكررة
المكررة اذ حال الفاعل على هذا الوجه حصول الالف ترغيب وترهيب
وتذكير وانذار مثل حاله قبل تلك الالف سواء كما تظهر بالتدبر وذلك
ان في القول بما ذكره الفائدة في هذه الامور على الفعل كما هو ظاهر الاذعان
على طبيع الشارع والاذعان اعاذنا الله تعالى منه والمنصف يقول اذا اشتاق
احدا الى شخص والكرم رؤسه فاذا وعده بالوصل فرحت
فلا شك ان مثل الموصل يكون له اضطراب وتوشوش خوفا من عدم تأتيه الرؤية
والظفر باللذة المتمنات لسبب عارض للوعد او حصول مانع من مرض او غيره
او فتور من شوقه ومحبته لسبب من الاسباب او خلق في حسن ذلك الشخص
وجماله واشتاق ذلك فاذا فرض انه قد حصل له العلم اليقيني بما عدا جميع
تلك الموانع فلا ريب في ازدياد اضطرابه بالكلية وتحقق حصول اللذة الموعود
ولولا انه ازداد لكان خلاف هذا الامر لكان الامر كذلك اذ
مع انتفاء جميع تلك الموانع الف احتمال ان لا يراه بالكلية يستحيل بما سبق
فسيتبين ان لا ازدياد اضطرابه اصلا ولو فرض ان اضطرابه يظهر لاسباب اضطراب

خوفه من ان الارادة ما احسنه بل مانع اصلا لكن منع العقلاء ونسبوه الى الجهل
والسفاهة وهو غلط والمقدمة الاولى اجماعية اما عند الاشاعرة فظاهر
لسندهم واما عند المعتزلة فلان عدم صدوره تعالى عندهم لعدم تعلق ارادته
لطهوره ان لم تعلق احسنه بالارادة وارادته ذاتية وصدوره عنه ازلي فالفعل
حاكمة به الوجدان الصحيح قد هوى الى انا فاليه بعد حصول الاستعداد من صباه المقدس وصاحب
الاقدس به ان فعلت ليس الا مركبا على ان صدور من العبد واما حسن احسانه منه
وكيف لا وبه يحصل العلم وكل من يدعي الضروريات يعلم بالضرورة ان العلم بالنفع
وقد ذكروا ان العلم فضل توليدي للعبد وقالوا ان الافعال التوليدية للعباد حسنة
احسانه له لكل حسن المدح واقدم عليها بداهة وكونها احسانه له كذلك تعلق ارادته
بها بل ان كذلك تعلق الارادة بها وبالافعال الاختيارية الصادرة عن سواها
وظاهر ان الارادة لو كانت غير العلم كانت صفة حقيقية ما ذكرنا ولا
يكون فرق بينه وبين العلم نعم كونها فاليه من جانب الله تعالى بحيث الفاعل مختار
ولم يقل به المتكلمون قلت ان ما ذكرت انما هو من العلم اذا حصل عقيب الظن لكل فعل
علم وارادة لانه اذا نسبه الى ما لا يصدر عن العبد بالارادة وهو الاضطرار
التسلسل وجد الارادة بلا فاعل صدر عن جانب الله تعالى اتفاقا ولم يقولوا
بصدوره تعالى كذلك بطلانه بعد ملاحظة صحيحة كما عرفت مع انك تسلم الاصل
وتسلم ان لا يكون كسبي بافعال العباد احسانه له فتامل ولا يخفى من الاغراض
اما الاول فلا يلائم الفرق لكل الفرق انما هو بان الاضطرار يعرفه والكسب
بالاختيار وكم لا ننكره واما الثاني فلان الكفر هو القول بالاحبار المخالف من جهة تعالى
واما كون هذا الاخبار المنسوب بالاختيار فانا نقول في جهة تعالى كما لا يسلم انه كفر
واما الثالث فلانه لا تكليف عند الاشاعرة بما ليس اختياريا اصلا لا يسلم هذا

الاختياري المنسوب بالكاسب واما الرابع فلان ما ذكره منه لا يدل الا على
ان الفعل احساني ولا نزاع لنا فيه انما الكلام في ان مثل هذا الاختياري لا
يتصف بالحسن والقبح فتامل والعلم انه اجاب عن الجواب بعد العلامة الاعظم
والبحر الفهامة الشيخ جمال الدين محمد على رحمه الله وايانا بلطفه الخفي والجلي وما نقله
هو عبارته بعينها فلا تغفل ولو فتش بارد لالم اه وكيف يحال
ان المراد بالاتفاق ما يصدر عن الفاعل عاريا وقد يصدر افعالي عن عمد ساهيا
يرجع وينفع في حال الصدور ولا يصدر بنقص وضرر حال عدم الصدور وقد
ان مثل هذا الاصطناع بالحسن والقبح وظاهر ان كونه اتفاقيا بهذا المعنى
يلزم من عدم الاحساس الى المرجح فلا يرد ما اعترض على هذا الوجه اصلا ضرب
ثم قال سلمنا لكن لم لا يترجح ان لا يكون سببا في هذا الارادة وقياسه
لا سوجه على الوجه الذي ذكرنا اتفاقا ظاهرا كما علم من ضبط اتفاقا المراد ما قرره
هو ما قرره فريده اي شيخه بقوله ولو قرر اه والوجه الذي ذكرنا مسلم وعلى الوجه
الكمال لانه قال سابقا انه لا يصح شيء من الاعراضات وهما القول الا
النقض به تعالى فيما شاء وكما انه لا يرد على الوجه الاول اصلا واما
على الوجه الثاني فلكون القول بعدم ورود منا على ما عرف مع انه لا يسلم ان القول
بمثل هذا الكاسب كفر حتى تعالى وكمثل ورود النقض ايضا بناء على القول
بان الكاسب بارد كون في جهة تعالى كفرا كما هو الظاهر منه او كما لم يكون اشاره
الى ما ذكره في الحاشية السابقة والعجب العجيب مع هذا التشاغب ظاهر الدين
قد صرح هناك الضرر بورود النقض بانه تعالى لكن يظهر عند اذن ما حاصل
ان ما ذكره هناك وما ذكره فريده اي شيخه والوجه الثاني وجه واحد لا تعاوت
بينهما اصلا فلا يكون القول بورود النقض على ذلك وعدم ورود على هذا

بل كاشفة فالمراد ان هذا لا ينافي مذهب الاشعري من نفي الغرض لان كون هذا
استناعا بالغير وعدم منافاته للتحسن سيرك من العقل والاشاعرة اذ المعتبر عندهم
كما تقدم في رد مقابل هو الوجوب الغيري هو المشترك بين العقل والاشاعرة لان الاشعري
الصانع على بان الفعل بسبب الارادة تصرفا واجبا وان هذا لا ينافي الاختيار لكن لا يكون
صدور الارادة واجبا بسبب الا غرا ما وجوبه بسبب الارادة الواجبة للاشاعرة
يقول به الاشعري على اصول مناقاة ذلك الوجوب للاختيار ومناط الاستدلال
ليس هو الاول اي محذور الوجوب الغيري حتى يقال ان الاول بعدم منافاته
للتحسن سيرك من العقل والاشاعرة على مناط هو الثاني اي الوجوب بسبب الارادة
الواجبة للاشاعرة والاشعري يقول ان هذا لا ينافي الاختيار فكيف يعقل الاول بعدم
منافاته لكن هذا الوجوب للتحسن سيرك من العقل والاشاعرة فيتم بهذا
على مذهب المعتزلة وهذا هو مراد شارح الشرح وكيف توهم ان مناط الاستدلال
محذور وجوب الفعل بالوجوب الغيري المشترك بين العقل والاشاعرة فان هذا الغيري
على الحسن والقبح الذاتيين ولا دخل لذا اتيهما في لزوم الاكتساب بهذا المعنى وهو
الدفع ظاهر على محل عبارة شارح الشرح على ما ذكره كما ترتم على ان الاول
يكون افعاله تعالى معللة وباشتماله على اسباب مع كونها غير معللة بالاغراض
خلاف المعقول كما لا يخفى على الظاهر ان المراد بالغرض ليس كان ما هو المشهور من انه الغاية
الفاعل فقط حتى في الحسن والقبح العقليين والاكتساب اغراض بهذا المعنى لان
المراد به النفع العائد اليه تعالى فلم يعقل احد جواز ذلك والعجب ممن توهم ذلك
الظاهر ان المراد بالغرض ما كان للفاعل تشوق وميل اليه وهذا المعنى ثابت
تعالى اذ التشوق والميل لا يتصور بالنسبة الى الشر ما لم يكن فيه نوع من الكمال
الفاعل كمال له وذاته تعالى كاملة فرضا فيه لذيذ على كل شيء من افعاله تعالى تحقيق

لا فعاله تعالى اغراض بالمعنى المذكور نعم لسهل افعاله على صانع ومصالح العبد لكنه
لا يكون له تعالى ميل وتشوق الى تحصيلها لما عرفت من انه تعالى لم يكن في تحصيلها حصول
كمال له يعود عليه فافاعل لم يكن له تشوق وميل اليه فافهم كما ينبغي ويزيد ما بالعوض
هذا المعنى فافهم ايضا ان اراد به هذا المعنى فالنزاع معنوي والحق مذهب الحكماء وان اراد
به اغراض الفعل واما الاشاعرة فكانهم تكلموا بالحق من حيث لا يشعرون وهذا كله
ذلك في موضع اخر واما اوردت هذه الجملة ههنا لتكون على حيرة في الجملة وما ذكر ههنا
فتامل ورفع بان محذور الاستكمال اه قد يقال ان نفي جواز التعذيب فرع الاستكمال
ان يكون تاركه وفاعله تعالى مستكملا بفعل المكلف فاستحقاق العذاب
بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الاستكمال اه اشار بهذا
الى انه لا يرد على ما ذكره الشارح في الجواب كما توهم الفاضل المحشي وسيجئ
ما فيه اقول لعله كان اراد بالاستكمال اه لكن ان يراد بالذاتي انه
ثابت للفعل في نفسه من غير اعتبار الشرع والعرف والعادة ومن غير النظر الى موافقة
مصلحة او غرض وبهذا يعلم ان يكون ثابتا له ذاتا او بالوجوه والاعتبارات
والذي يقتضيه ذكر غير الشرع والعقل ان النزاع في اتصاف الافعال من قبل مع
قطع النظر عن الشرع والعرف والعادة بالحسن والقبح بمعنى الملايمة للعقل وعدمها
سواء كان غرض او مصلحة وعدمها وظاهر ان اثبات هذا المعنى موقوف على الكشف
ما ذكره المستدل فتامل اقول وتوهم ان الحكم بحسن الصدق اذا انتفت خيريته
مكابرة كيف وانا نعلم بديهة انه اذا قطعنا النظر عن المصلحة العامة ايضا
كالحسن على اذا لم يكن موافقا لمصلحة احد اصلا لم يكون احسن عند على اذا كان مخالفا
للمصلحة العامة ايضا يكون حسن على عند على اذا كان مخالفا للمصلحة كالحسن بالعكس

وكذا في جميع المقاصد لان العقل حكم قطعي ولم يكن حسن صدقه تعالى واما كان كذلك

وفيه ما فيه اولا ان المراد ما ذكر من الدليل من ايراد ادلة الصدق والكذب

في جميع المقاصد ان العقل الصدق ادرك ان الصدق اي الصدق والكذب لانه

كذلك كحسن الصدق وقبح الكذب بهذا الاخير نسبة قطعية الى حسن العبد وقبحه

كحسن صدقه تعالى وقبح كذبه فلو تمسك بهذا الحكم فانما الدليل الذي ذكره حكم العقل مع

قطع النظر عن جميع الادلة كحسن الصدق مطلقا من غير العرض للعبد وانما لي تعالى

ما ذكره في دليل ولو سلم بدفع بهذا الخ كما لا يخفى اولا نقول انا لا نسلم حكم العقل كحسن الصدق

في حقه تعالى الخ بل المسلم هو حكمه في حق العبد وادراكه كذلك كما يظهر من الطرف

الاخر المذكور فتدبر ويكون ما هو حسن بالنسبة اليه تعالى قد يكون ما هو حسن

بالنسبة الينا حسنا عنده تعالى الخ بالنسبة الينا كما عرفت فيما ذكرنا واعلم ان ما ذكرنا في تفسير

المذكور لابطال حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا فيما ادعاه الشارح حكم العقل بالعقلية

العقلاء متفقون على ذم السيد لو ترك عبده او اساء ادبه مع انه قد يكون العبد

اقوى واشد وهو مطلع عليهم وقادر على تعذيبهم وقد يفعل السيد ذلك بعبيده كما في ملوك الفرس

والترك وكذا العقلاء متفقون على ذم العاقل للضرورة مع انه ضروري وكذا الظلم

وقد يعلمان الله تعالى حكم قبل الاذن الطبيعي والاذن الاصلي للطفل وقد يراد الصبي

بما كما لا يخفى والحاصل للطفل والصبي حكم اضطراري الله تعالى الصبي في نفس الضرورة

معارضه ولا اعرفه به والجواب ان حكم العقل كحسن بعض الاشياء وقبح بعض

معلوم بالظاهر فالتمسك به والتمسك بمقابل الضروري مثل السمع وبالعكس حكم

كحسن الصدق وقبح الكذب على العموم الاستواء في جميع المنافع والمضار لكنا لا نسلم ان

بعض الاشياء قد اشتهر حسنها او قبحها بين الناس حتى على من له عقل او يحكم العقل

النظر عن الشرع وغيره ولا يكون كذلك في الواقع بل يكون الحكم بالعقل مع قطع

حسن او قبح في الواقع ويكون الحكم بحسب سوء الاستعدادات او ملاحظة العادات او يكون

حكمه في بعض الصور لغلبة الوهم فيتوهم ان الحكم كذلك في جميع الصور الى غير ذلك من الاحتمالات

وقد يقال ان الحكم بقبح تكليف العبد بالمعصية العلم بانه ليس من الحكم العقلي بل انما الحكم به بعد العلم بانه

ثم بعد ذلك نصير مالكية النفس فيحكم العقل بالحكم به بل العقل مع قطع النظر عن الشرع ويقول الله تعالى

عالم الاسرار والخفيات فقد علم ان المكلف من العبد قبح منه وعلم انه ليس كذلك من الله تعالى

فعلى ذلك ولو سلم ان الحكم به عقلي فحصول الحكم قبل ان الامر بالشيء امر بمقدماته حصول الامر

الله تعالى بالاكل اذا الحكم بعدم القابل والموانع فلو كان العقل ناظرا بهذه الصورة يكون

ذلك من العالم من العقول والموانع لم يكن مستقلا واذا لم يكن كذلك بل يكون مصلحة

في ذلك كما في بعض الاوامر الالهية ويكون مستقلا كحال الكافر فلم يسع تدبره

وكذا الحال في كل فعل متكوا به تامل والمراد بحكم العبد من المعصية رد

ان رجع العلامة حيث قال ان للعبد ان يفعل ما يعلم انه يقدر عليه من غير ان يعلم ان الله تعالى

على يقدره والعبد فلا يكون من جملة ما يعلم انه يقدر عليه بل يكون العبد بعد العلم بانه

يقدر تعالى المعصية للعبد على قوله الاشعري في افعال العباد ووجه الرد ظاهر

قلت النظر في معرفة الله تعالى نظر في معرفة جميع الصفات الفعلية كما يكون الله مرسلا للرسول

مثلا والظاهر ان معرفته تعالى من حيث هذه الصفات ليست بوجه حتى نقول هم فلا يكون

حمل الكلام على ذلك فائدة يعتد بها نعم قد يتصور ذلك في القوة القريبة

حكم عقل كل شخص بانه لا يكون الا فقط وكذا التحقيق بعلم ظاهر بعد اقامتهم والظاهر

ان احتمال الوجوب بهم اذا لم يكن اذا حكم العقل بقبح العقاب يستقل العلم

بوجوبه فلم يكن احتمال الوجوب بعد وجوده لكن يكون ان الوجوب العقلي غير

الامر المحقق الذي يوقف على علمه بالوجوب والادراك كما ذكره لكن الوجوب على المكلف

على كونه يترتب عليه الثواب والعقاب يحصل بالعلم بالوجوب كما في الشرع

وهذا خلاصة ما ذكره المحشي في حل العلامة فافهم وقوله فعلى السبع على سبيل التنزل لان
اللازم هو ان يستتبع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى سواء كان مسبباً عن السبع او بعيده
لانه كما يحصل السبع فقط على سبيل التنزل والاكثر انما هو للتنزل ههنا فالوجه ان يقال اذا حصل
السبع هو حكم العقل مع قطع النظر عن السبع ويكون في مقابل حكمه من جهة السبع او في انه الحال
حال بعد السبع الى الملائكة وعلى الوجهين يكون المراد انه يلزم ان يستتبع حكم العقل بقبح نسبة
الكذب اليه تعالى ولم يلزم منه ان لا يحكم بصدقه اصلا او لا يمكن اثبات ذلك من الشرع بعض
على ما ذكره فلا حاجة الى الحمل على التنزل واما التعليل الذي ذكره المحشي بقوله اذ لا يحصل بعده اه
فمما لا وجه له اذ بعد اثبوت عصمته ما ذكره الشارح اذ مستتبع الحكم بقبح كذبه هو بعينه عدم الحكم
بصدقه اصلا على الاحتمال الذي اشتبه به على ما ذكره الشارح حتى على احتمال ان يكون صدقه
الا ان يقال المراد انه في كلام الله ومع تنزله ولكون حاصل التعليل انه اذا ذكر الشارح
هذا الاحتمال الذي ذكرناه وهو ان حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى انما هو لاجل السبع على ما
هو المسلم فلا يمكن اثبات ذلك من الشرع بل لا بد ان يحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى
على تقدير ان يحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى لا لاجل السبع بل لوجه آخر ولكن
عرفت ان هذا الاحتمال مما لا يلتفت اليه ولا يعبأ به فتدبر قوله فعلى السبع على سبيل التنزل
اقول لا يخفى ان هذا الكلام مبني على ما ذكره المحشي في حل العلامة من ان السبع علة تامة
لحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى وقد عرفت ما فيه قوله فعلى السبع على سبيل التنزل
اقول لا يخفى ان هذا الكلام مبني على ما ذكره المحشي في حل العلامة من ان السبع علة تامة
لحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى وقد عرفت ما فيه قوله فعلى السبع على سبيل التنزل
اقول لا يخفى ان هذا الكلام مبني على ما ذكره المحشي في حل العلامة من ان السبع علة تامة
لحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى وقد عرفت ما فيه قوله فعلى السبع على سبيل التنزل
اقول لا يخفى ان هذا الكلام مبني على ما ذكره المحشي في حل العلامة من ان السبع علة تامة
لحكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى وقد عرفت ما فيه

السبع بل نسبة الكذب والشتيمة وجه بل كان المذنب لقدره على الكل او تاخيره عنه اهـ سهل
كما لا يخفى كما اشار الى العلامة بهذا الكلام الذي اورده الشارح في اول الجواب
فلا حاصل الجواب الذي ذكره الشارح على ما هو مركب الكلام الى العلامة وهو ظاهر لا يخفى
ان هذا الدليل قوي والجواب الذي مشى عليه اولا انه لا مدرك غير القبح العقلي كما يشهد به
المنصف وكذا ما ذكره في الجواب عن الثاني سخيف جدا والحمد لله رب العالمين
الشارح فما لو وجب لو فيده اه على ان يمنع ذلك بناء على ما يشهد به
قوله العجب من ان المحشي ما كان ملائما للعقل وذلك لان وجوب السكوت عن هذه
المسائل لم يكن لان ما يشتمل عليه هذه المسائل ما كان ملائما للعقل ومحمودا عنده مع قطع النظر عن اشتماله
على فائدة وذلك كما يكون في المحسوسات كالشتيمة ونحوها بل لاجل ان هذه المسائل
اشتمالها على الفوائد فتامل الشارح لكان مشتبها وهو صحيح اذ غرض العلامة
من الفائدة هو ان هذا الامر مشتبه على مذهب الاشاعرة فان قبح الاكاذيب عندهم ليس
لذاتها وهو الى هنا تعالى لفعل لفائدة ولا غرض في الامر للعجب الا ذلك ويمكن
ان نقول ان كون العجب مستتبعا لمنع قاعدة الحسن والقبح ولا يصح عند الاشاعرة
وغرضه ان هذا الدليل مع وجوب السكوت عن شرح الصدر وكل الجواب بان هذا
الامر على تقدير ان غرض الشارح من السكوت ليس لوجوب عقد بناء على زعمهم في الحسن والقبح العقلي
فاندفع الاعتراض المقول اولا وكذا ما ذكرنا تقول ثانيا وهو ظاهر والاعتراض
المقول ثانيا الفائدة انه اذا كان الامر ما ذكر لزم على الوجوب المشتبه عند بناء على هذه القاعدة
ولا محذور على الاشاعرة لانهم لا يقولون بها وكذلك يكون هذا الدليل غير تام بناء على ان الصدق
فيه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لكان وجوب السكوت ايضا
عقليا وهو غلط ولا يخفى ان هذا انما في كون هذه المسئلة بعد الرجوع الى المسئلة السابقة
فافهم وكل الجواب عن الاعتراض بانه لو اورد الوجوب المشتبه عند الفائدة الاخروية

وهو ان لم يستقل العقل بها لكن الله تعالى بينها فقال لان غايته الكشف عن ثبات
ما في الواقع فاذا علمت انكشاف ما في الواقع انما يحصل اذا كان في الواقع واجبا ليكشف كذلك ان
العبث لا يكون واجبا في العقل قلت يلزم الاكتساب اذ لا يلزم من كون العبث لا يكون واجبا
في الواقع واجبا ثبت مطلوبكم ولا حاجة بكم الى القول بان الله لا يوجبه وهو خطأ على ان
هذا كما سيعرف ان شاء الله تعالى يكون كذبا لان الكاشف عن العقل
الواقع وجب مع انه لم يجب فالمفسدة هو لزوم كذبه تعالى لا ادراك قبح العبث
فاعل والدليل على ان الكاشف عن اصل الوجوب امره كقوله اصل
الصلوة في نفس الامر واجبة علينا لانه ورد الامر بالصلوة والمعتزلة يقولون
الصلوة وعليها كذلك المعتزلة يقولون ان كل ما ورد الشرع بكونه موافقا لما في الواقع يكون
يعني صل وهو اي الصلوة موافقا في الواقع من وجوبها كذلك ليس معناه الا ان الواقع واجب
ومع الكشف ليس الا الموافقة الذي ذكرناه فنقول اذا كان شيء لازما على الله تعالى
الكاشف امره بان يصل اذ يلزم المفسدة اذا كان خاليا عن الفائدة من وجهين
احدهما انه يكون عبثا فلا يكون العقل يوجبه وثانيهما انه عبث فلا يوجبه الله تعالى
وظاهر ان كلا من الوجهين صحيح لانه مشتمل على العبث والعبث بالكسر لا يكون في الواقع واجبا
فاوجبه الله تعالى بناء على وجوبه الواقعي ساقط جدا لان هذا الشيء لا يكون عبثا يمنع
وجوبه الواقعي وقوله ان هذا لا يوجب الكاشف بل كل من الوجهين يصلح لذلك كلام
المتن عليه كذلك فانا كان الكاشف عن الله تعالى يعني انه في الواقع واجب لانه على هذا يلزم الكذب
ظاهرا فالوجه الثاني لان يحمل الوجه الاول على هذا ان عبث فلا يكون واجبا
في الواقع والثاني ان لم يعبث فلا يقول الله تعالى انه واجب في الواقع لانه يحمل واجبا في
الواقع فيلزم التطويل اذ حدث قول الله تعالى عبث وبالجملة ان الكاشف ذكر في الوجه الاول
ذكرنا بعينه مرة اخرى الوجه جدا وان كان لا يجب ان يلحق الاول بالثاني بل يكفي الوجه

ايضا والامر في لزوم هذا الاكتساب سهل على العرض توجه كلام الناقض الى وجهين
وان كان في احدهما نظر فلم نرد عليه ما اوردناه فنقول قلت المراد
انه لان غايته فيه اذا لم يكن ذلك في الواقع واجبا فيكفي سببا لكشف الكاذب
على تقدير ولا حاجة الى غاية اخرى للترغيب على الخير وجوبه الواقعي كما ذهب
به والقول بانه ليس في الواقع واجبا كلام افضى الى وقوع الكذب في الواقع الم تر كيف
فر من شيء اتى بقبيح ومكن ان يقال على ان الافعال اذا كان حاصلة ان في الافعال
صفات لكن ذلك لا يوجب ان يكون في الواقع واجبا بل يصير ذلك سببا لان كان
والحرام من الله تعالى واما المعتزلة فيقولون ان الافعال بها تصير واجبة او محرمة عند
العقل وحكم الواجب تعالى ايضا على حسب حكم العقل والظاهر انه لا يصل الله تعالى
اصلا الا ان كان الشيء مع هذه الصفات بحيث يستحق فاعله المدح او الذم البتة فهو
واجب او حرام في الواقع والا فمجرد توجه وجوبه مع قطع النظر عن ان الله تعالى
لم يكن ذلك فلا وجه لذكره تعالى او كرمه له ولو صح لهذا المراد لهذه الصفات توجب
المدح او الذم لكل من كان لحكم العقل البتة بانه بحيث فعل ذلك الشيء او تركه عالما توجه
الله تعالى او كرمه فنقول انه اذا لم يكن مع هذه الصفات كذلك لحكم العقل وجوب
فعله او تركه لذلك وجه ايضا لذكره تعالى او كرمه اصلا اللهم الا ان يرجع الى ادراك صدور
الجهة من انه كونه بحيث يستحق فاعله المدح او الذم وفيه تكلف لكنه على
العقاب ما لم يكن ان يرجع ما ذكر الكاذب او الحرام مستحق لهما وفيه تكلف لكنه على
هذا الاسفر حصل بناء الوجه الثاني مع هذا المذهب اذ بقي الكلام في ان المقام في
ترتب الثواب والعقاب على فرض الوجوب وهو ثابت في الواقع البتة على
الاصح فلا وجه للتوجيه الثاني فنقول رفع الذكاب الكذاب انما يحصل ان جميع
افراد الكذب ليس بواجب وذلك ثابت بعدم وجوب جزء منه كفعل الواجبات

مثلا ليس المراد اثبات السلب الكلي بعد ان كثير من افراد المس يوجب الشفاء فتنه
اطلاق الايجاب الكلي والسلب الكلي على هذا المعنى بعيد ثم اذا كان المسكر سببا لزوال
العبادات يلزم ان لا يكون اثم في تركه على من لم يعلم وجوه الشبهة خلافا للمعتزلة احيانا والعقل
لا يكفيه وضع العبادات على الوجه المخصوص فلا يصح قول الشارع حلال اثم على من لم يعلم وجوه
الشبهة خلافا للمعتزلة والجواب لهم الاثم عندهم بارتكاب الافعال التي يستقل العقل بحسنها
وضعفها وان لم يعلم وجه حسن بعض الافعال فتامل والعبادات لما كانت مستقلة
الاولى ان يقول بدل هذا ما قاله الاجهري المراد بالمسكر ما يعرف الخ بسبب جميع ما انعم الله تعالى
علينا الى خلق لاجله كمعرفة الله المطلوبة والميل الى اسباب التعيش مدة العمر ليتوسل
به الى سعادة الصانع وما يس الصفات والمتعلق بالمعارف العقلية يوقف الاداء
بالذات الوجيهة والكيفية التي يوجه عليه ما ذكره اصلا لان جميع العبادات مع ما لا يتم
الا به وفيه كشف وما على ما ذكره بد يوجه عليه ما ذكره اصلا لان جميع العبادات
وسيلة الى الوصول الى جانبه المقدس والتقرب كناية الاقدس فاستلم كما امر الله تعالى والمقدس
حضوصا واعلم انه مما امر به في فسان النزاع في ان مسكر المنعم هل هو محرم
مع قطع النظر عما امر به من الله تعالى واجب عقلا ام لا ثم اذا كان واجبا عقلا
ما نقوله المعتزلة لكون امر الله تعالى به كاشفا عنه وموافقا فالقول بانه اذا علم
انه مما امر الله تعالى به يتحقق الفائدة لا الجاه له الا ان في النزاع في ان مسكر المنعم
الذي امر الله تعالى به هل هو واجب عقلا اي هل حكم العقل بوجوبه وان كان بعد
انه مما امر به منه تعالى ام لا يخفى بعد ما ذكره من جانب المعتزلة لكنه بعيد هل النظر
ان نزاعهم في هذا المقام بعد ما ذكرنا ليس نظرهم الى ان استقلال او امر الله تعالى
ونواهيه واجب عقلا ام لا فتامل ومن المعلوم انتفاء العلم بالفائدة اه
هذا ايضا ما ذكره المحشي من عدم العلم بانه مما امر الله تعالى به مجموع اذ لا شك ان العقل

كل عبادة تعلم الفائدة بناء على انه مما امر الله تعالى به وان ترتب الفائدة على امتثال
امره الا ان يقال ان هذا رجوع الى القول بانه لا يعلم بالفائدة مع قطع
النظر عما امر به من الله تعالى لكنه بعيد من عبارته هل كلا محل مناقشة فتامل

ثم اقول ويحتمل وجها آخر ان يكون ان نزاع المتزاع ههنا هو ان
ان مسكر المنعم هل له الوجوب العقلي بمعنى انه الواجب هل هو واجب مع قطع النظر
عن الشرع وان لم يحكم العقل به ولم يعلم وجوبه الا بالضرورة ولا بالنظر وما يشبهه
هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم وجوبه ام لا فلو كان على الوجه
الاول فالمسكر الذي ذكره ان شاء وجه حالا الجاه لزوال العقول او كونه مسكرا يكون فائدة
لا يعلمها الا من له الفائدة او فرد الدواعي كدفع العقاب او زيادة القرب الى فرد ذكرنا ما
لو كان على الوجه الثاني فالمسكر الامر والنواهي مما امر الله تعالى بما ذكرنا من انه لا يلزم في
حكم العقل بوجوب شيء كون فائدته هل له حكم بوجوبه لفائدته او بما ذكره من ان
خوف العقاب يتحقق وبه زوال او كدت اللذة العقلية وان يحصل في جميع العبادات
وان كان وجوبها في مقابل المسكر لكن لما بطلانا فلا يحكم العقل بوجوب العبادات
اصلا وكيف يدرك العقل ان صلوة الظهر اربع ركعات يترتب عليها الثواب
دون خمس ركعات هل لمس هذا الا الامر الا من شأن العالم الخبير هل شأنه يعلم لو كان النزاع
في ان المسكر هل يحكم العقل بوجوبه باعتبار انه مما امر به الشارع لكان الحق هو الوجوب
وامامع قطع النظر عن الشرع فلا يظهر دعوى حكم العقل بوجوب بعض امور ان المسكر المنعم
والاجمال المنع واما حكمه بوجوب جميع ذلك فلا اذ لا يخفى بعد ما ذكرنا ان
المحشي حمل الواقع على الوجه الاول وقال ان معنى الوجوب العقلي ليس هو اه واجاب بانه
منع عدم كون الفائدة المذكورة مما يدرك العقل بوجوبه والا فهو ممكن وربما
يعترض على الاول بان ما ذكره من الفائدة الدنيوية وهو الاقتدار لا يصلح لان يكون

ذا العلامة الكلي وكثير من الامامية رضوان الله تعالى عليهم والوقف وهو مذهب ابن ادريس
الاشهر والى الاول ذهب الاكثر منهم والى الثاني الصدوق واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي
رحمهما الله تعالى من الامامية وانت خبير بان النزاع ههنا كبروي وجهة الاول انه قبل
ورود الشرع وارسال الرسل هل يكون الاشياء الى لا لكم العقل فيها بالحسن والقبح على الاباحة
او الحرام ولا ريب عليك انه لا فائدة تعتد بها في هذا النزاع اصلا سواء قلنا بالاباحة
او لكن لا يحق تعميم عامة كره واثاث ان يكون النزاع في الشيء بعد ورود الشرع اذ لم يرد
حكم من الشارع فيه ودعوى بداهة العقل بقبح شيء لم يرد فيها حكم عن الشرع ممنوعة
والا لجاز الاصل عدم العقاب ولا يكفي الاستصحاب من ايام العصمة صلوات عليه وعليهم
ان ذلك الشيء لا يخلو اما ان يكون شرعا من طرفه معلوما من الشرع او يكون احد الطرفين
معلوما كون الاخر خلاف الاول فعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على مفسدة تعتد على الفعل
او لا فان كان الثاني فهو حسن لا كلام ان الصدر عن العاقل وان كان الاول
فاما ان يكون اباحته لانه اشتمل على فائدة ولا يعلم فيه مفسدة فكل من الطرفين عندنا على السواء
فلا وجه لعدم جوازه ولو سلم ان كمل العقاب على مجرد قلنا كما كمل ذلك كذلك يكمل
العقاب على تركه فتقارضا والقول بالوقف في ملك العبر ستوف ودفعه وان كان
الثاني اي يكون احد طرفيه معلوم الجواز والطرف الاخر معلوم فالظاهر ههنا
الحرم لان الطرف المعلوم لا مفسدة فيه والطرف الاخر كما يحتمل الضرر المعتد
كذلك يحتمل العقاب فيكون الضرر اذا كان مندوحة عنه والقول بانه تعالى حكيم
لطيف بعباده فلا كان جوابا لو وجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان هذه
تعريف الواجب والحرام ولنا ايضا الاخبار الدالة على ان مباح مندوح منع ذلك
واحتمال الاكتفاء بحكم العقل ولا يخفى انه على هذا لم يعلم الله تعالى ولا ملقوا
بامره على التملك ولعلهم رفع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم انما الامور ملتبسة

امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات ومن ارتكب الشبهات يوشك ان يقع في المحرمات وان
وهلك من حيث لا يعلم واستدلال ابن ادريس بهذه الروايات بعد اكمل كما يعتصم قد اورد عليه الاصحاب
على الاباحة ههنا الرابعة وهو عام تشمل بعد الصورة الاخيرة ايضا وعلى
ان يستدل على الاباحة ايضا بالروايات المتكثرة الواردة في ان كل شيء مطلق حتى
تعرفه نهي وان كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وان ما حجب
علمه عن العباد موضوع عنهم واستدل ابن ادريس ايضا على الصورة المذكورة بقوله
وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فعلى هذا القول بالاباحة
ويكفي لهم ما ذكرنا من احتمال الضرر بان احتمال الضرر ههنا منتف بعصمة
الروايات عالم عن الحرام سيما ان خصوصا مع نقل الاجماع وادعاء كمال السمعة
منفعة والاولى ان يقال مباح قطعا لعدم الكلام في ملك الاضرار الكثيرة
الدالة على وجوب الحذر عن الشبهات وهذه الاخبار الدالة على عدم
وجوب الحذر ههنا عالم يعلم الحرمة بعينها وتعارضها فقول والله يعلم حقيقة الامر وفي فقه
من اصحابنا العظام صلوات الله عليهم انه ذكر في الجميع منها لو حبس احدهما الرجل الاخر
اليدل له على القول والقصد من ذكر ذلك الحكم والافتاء بما اشتبه علينا حكمه كما
يظهر من بعض الاخبار ايضا والاصر على الاحتياط في كل فعل عالم يعلم انه حرام بعينه
كما هو ظاهر بعض المحققين وتنبيهات ان محل الاخبار الاول على اشتباه الحرام والحلال
بالذات عن الجهات عن انخلاص عن المكروهات او الاشتباه الغير المحصور لقلة الامر
وان لم يكن مراده عليه بل باعتبار عدم العلم به والاخبار الاولى على جوازه
وعدم حرمته وربما يشعر به قوله والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات فلا تعارض والله يعلم وبما قررنا ظهر لك ان ما اشتهر بين الفقهاء وذكر

في السنة المعتزلة من ان الاصل براءة الذمة ولستدلون بها في كثير من المواضع والاشكال
القول به فرعض الموارد كما نحن فيه مثلا فانهم لستدلون على جواز ترك هذا الاصل
على انه لم يحث وهو به معه اشكال لانه معلوم انه لا ضرر في فعله وانما يترك فيحتمل الضرر فالظاهر
عند العقل هو وجوب فعله ودل عليه بعض الروايات المذكورة اولا واما ما وقع في بعض
الاخبار من الامر بالاحتياط فهو محمول على استحبابه بقرينة الاصل
مشهور بين الامامية اجماعيا فتحمل الامر به على ما مر
والروايات معارضة عينا بها وعلى التسليم يجاب كما مر من الوجوه لكن عدم الاحتياط
مطلقا كذلك فانه سواء الصراط والله الموفق اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق في المسئلة
على الوجه الاول ايضا انه اذا لم يعلم ان ذلك الشيء حرام فالحكم هو الاباحة وذلك لانه
لما كان كل من طرفي الفعل غير معلوم واحتمال العقاب في كل منهما على السوية لكون
الطرف من شأنه المكلف بفعله والاضرر فيه لكون احد الطرفين معلوم بالفعل
لا ضرر فيه فالظاهر هو الطرف الاخر الا ان يقال بتجدد وقوع تكليف
في الوجه الاول وهو ظاهر واعلم ان بهذا التعميم هو القول بالوقف فان القول بان
الحكم في الواقع هو الاباحة اي لا مفسدة في ذلك الشيء فرق الامر بل القول انا نعلم
حال هذا الشيء وهو الامر لكن لما كان كل من الطرفين على السوية فيحتمل ان الحرام
علينا في نفس الامر هو الاباحة بالاباحة بهذا المعنى وترك الفعل والترك عندنا فيه
الوقف بمعقول ان قالوا في العمل كما قلنا والا فالله اعلم والتفصيل الذي ذكرناه
اما خلو طرفي الفعل في الواقع عن المفسدة اولا وعلى تقدير خلوهما عنها وانه لا ترتب العقاب على
شيء من طرفيه فعلا وتركا فان كان الاول فالقول الوقف لم يكن الشيء في الاباحة
في الجميع ان اراد الاباحة بالمعنى الاول فمردود عليه بالعلم وان اراد الاباحة بالمعنى
الثاني فهو حق لكن الاستدلال المنقول عنه غير صحيح واما الخاطر فكلامه في العمل على ما ذكرته

الواقعة هل الفعل في الواقع مشتمل على مفسدة وعلى تقدير مفسدة ما اي كيفية اتصافه بها وعلى
تقدير اتصافه بها هل هو مما حسنه الوقع وعلى الوجه الذي ذكرناه او لا وقد عرفت ما في
الوجه الاول وعلى الثاني فهل هو مما لا يعلم الا بالوحي الناطق او مما يعلم بالعقل كما ذكرنا واما الوجه الثالث
فان قال بالوقف في الحكم الواقعي لكون الوجوه التي ذكرناها في الوقف في الشبهة
في العدة حق فلا كلام والدليل على ذلك ان على القول بالوقف ان اريد بالقبح المقبول الذي
الاقدام عليه ما لا يؤمن الكشف كونه مستتبعا مثل اقدامه على ما يعلم حرمته الا ان يقال ان
اقدم على الارتكاب بما لا يعلم صحة فعله فاخر في العمل محرم اخر به علم بالحرمة على تقدير
ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الدليل على تعيين هذه الاشياء
فقط مع ان كثيرا منها قبيح واذا جاز ذلك فيها مع الاقدام عليها كما مر وهو كما
ترى على المذهب الوقف في جميع الشبهة في الواقع لكن نحكم عليها بالعقل بحال
الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى الذي نقل الاجماع على ذلك حيث قال لا خلاف بين هذه
الفرقة واكثر المخالفين بالوقف وممن قطع على الحظر فرد وجوب الكف عن الاقدام
الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه تقدم على
قبيح مقطوع به ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن ان يكون قد اقدم على قبيح
قبيح انما نعلم انه قبيح لما علمنا من حال الرب تعالى انه لا يخل بواجب علمه او ذكره وان لا يعذب قوما لم
كن منهم الفعل بفعلهم وان كانت الاشارة بالترك ذكرا لكن اهمال العذاب بما في
محالين فهو مذهب السيد على اذا كان الفعل ساذجا طرفاه عدما ولا علم لنا بحال كل
منهما اذ الواجب اصلا وجوب العذاب على فعله او تركه مع ان الاصدر مستند الى عدم
وان قال بالوقف في الحكم الواقعي لكن على الوجه الذي ذكرناه كما ذكر شيخ الطائفة رحمه الله
في العدة حيث قال والدليل على ذلك ان على الوقف ان اقدم على قبيح المقبول الذي
الاقدام عليه ما لا يؤمن الكشف كونه مستتبعا مثل اقدامه على ما يعلم حرمته الا ان يقال ان
اقدم على الارتكاب بما لا يعلم صحة فعله فاخر في العمل محرم اخر به علم بالحرمة على تقدير
ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الدليل على تعيين هذه الاشياء
فقط مع ان كثيرا منها قبيح واذا جاز ذلك فيها مع الاقدام عليها كما مر وهو كما
ترى على المذهب الوقف في جميع الشبهة في الواقع لكن نحكم عليها بالعقل بحال
الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى الذي نقل الاجماع على ذلك حيث قال لا خلاف بين هذه
الفرقة واكثر المخالفين بالوقف وممن قطع على الحظر فرد وجوب الكف عن الاقدام
الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه تقدم على
قبيح مقطوع به ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن ان يكون قد اقدم على قبيح
قبيح انما نعلم انه قبيح لما علمنا من حال الرب تعالى انه لا يخل بواجب علمه او ذكره وان لا يعذب قوما لم
كن منهم الفعل بفعلهم وان كانت الاشارة بالترك ذكرا لكن اهمال العذاب بما في
محالين فهو مذهب السيد على اذا كان الفعل ساذجا طرفاه عدما ولا علم لنا بحال كل
منهما اذ الواجب اصلا وجوب العذاب على فعله او تركه مع ان الاصدر مستند الى عدم
وان قال بالوقف في الحكم الواقعي لكن على الوجه الذي ذكرناه كما ذكر شيخ الطائفة رحمه الله
في العدة حيث قال والدليل على ذلك ان على الوقف ان اقدم على قبيح المقبول الذي
الاقدام عليه ما لا يؤمن الكشف كونه مستتبعا مثل اقدامه على ما يعلم حرمته الا ان يقال ان
اقدم على الارتكاب بما لا يعلم صحة فعله فاخر في العمل محرم اخر به علم بالحرمة على تقدير
ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الدليل على تعيين هذه الاشياء
فقط مع ان كثيرا منها قبيح واذا جاز ذلك فيها مع الاقدام عليها كما مر وهو كما
ترى على المذهب الوقف في جميع الشبهة في الواقع لكن نحكم عليها بالعقل بحال
الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى الذي نقل الاجماع على ذلك حيث قال لا خلاف بين هذه
الفرقة واكثر المخالفين بالوقف وممن قطع على الحظر فرد وجوب الكف عن الاقدام
الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه تقدم على
قبيح مقطوع به ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن ان يكون قد اقدم على قبيح
قبيح انما نعلم انه قبيح لما علمنا من حال الرب تعالى انه لا يخل بواجب علمه او ذكره وان لا يعذب قوما لم
كن منهم الفعل بفعلهم وان كانت الاشارة بالترك ذكرا لكن اهمال العذاب بما في

الاول لا في الثاني ولعل الاضطرار به فافهم والاظهر ان يقال ان مراد الشارح انه
لا حكم لافعال العقلاء وما لا يعتبر العقل منه بحسن ونحوه هو مرجع كلام المدقق وان
منه وقال الشارح العلامة مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا
قبل الشرع لان هذا الحكم لا يثبت الا بالشرع لبطلان القاعدة ولا شرع
قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يكونوا من المسلمين بهذه القاعدة
والا لاستغنى لهم لدليل حكم قبل الشرع بعد ذكرنا على بطلانه وما كان معتبرا بين حسن وقبح ولا وجوه
انتهى وذكره الى قوله على بطلانه صحيح موافق لما ذكرنا واما ما بعده فرد عليه لان الاشاعرة
انما يدل على عدم الحكم بالوجوب ولا يدل على العدم الاباحة اصلا مع ان الدليل انما قام
لكن هذا السيد اراد رد على العلامة وهذا الكلام لا ذكره الا لاشارة الى رد هذه المسئلة
بعد النقل عن المسلم ان بقية وعرضه نقل بنسبهم وكذا لا يهم لكن عرضة للطال
الاستدلال واما عدم تحقيق الحال الا ان الاضطرار بحاجة قطعا قد يفسل الصبيد
الاقصر رضي عنه فرار الاذهنه لخلاف فيها بعضهم ولبعضهم حكم بالصوم فيها وعن عمر بها
فاحفظه وهو غريب وعلى هذا الظاهر جواب آخر اراده الظاهر بما ذكره الشارح بعد
على ان هذا اضطرار صحيح العقل باباحة احد هما قطعا فليس هناك الا وجوب
واحد الا ان يقال مراد الشارح ان المعتبر هو ما لا حكم للعقل فيه كما في قوله لا
عدم الحكم في المدعى المذكور بل لا حكم باباحة احد هما قطعا لانه اضطرار والجواب
الذي ذكره المحشي ان المعتبر هو الافعال العرا الاضطرار به والمدعى المفروض ليس كذلك
وليس منظوره حكم العقل بعينه فظهر الفرق بين الجواب وان كان بناء هما
الاضطرار به فتامل الا ان يقال المراد ما ذكره بنفسه ان لا حكم لهذا الفعل
ان حصل اذ للمعترض ان يقول المراد بالاذن ما ذكر فلذا يقول عليه المحشي
المبرع حمل الاختيار عليه مع كونه عدم الاذن اختيار بعيد الا ان يقدر

لكن يرد عليه ان الكون المطلق اعم فلعل هذا لكون جميع افراده اضطرارية والاعم لا
ضروري فكل هذا يحتاج حصول هذا الامر فرضه فرد ما لان قوله المراد ان كل شئ فيه
اضطرار يا ولم يكن زوال العقل فيه كذلك بل هو مباح السبيل لا يلزم منه ان كل شئ
يكون زوال العقل فيه اضطراريا حتى يصح الاستدلال عليه بل يكفي ان يكون بعض افراده
لا يكون زوال العقل فيه اضطراريا مع ان قوله لو تحصل حسن تناول يطلق ما لا يعتبر العقل فيه ولو لم يكن
الحسن اضطراريا بالوجه ان يقال على اصل ان صح ذلك واحتمل الاضطرار بالوجه الذي لم
يكن اضطراريا فتامل ١١٦

قوله الشارح ولهم اي للعوام فناقشة
ما ذهب اليه عرفت ان الوصف منسوب الى الشيخ الاكبر قدس سره هنا الى العوام
والظاهر انهم الوصف منسوب بعضهم كالامام الرازي بعدم الحكم وجملة طائفة
على عدم العلم بالحكم والله هو الاظهر على الاول لسن وتعالى حرم قطع بعدم الحكم
قطعا كما حصل وكان النقض حمل الموصوف في كلام الاكثر على المعنى الاول وان كان
خلاف الظاهر لاناسب المقام فذاق الاكثر ومحمد في كلامه جزء من العوام على عدم
العلم بالحكم فلهذا نسبه الى العوام والظاهر بحسب ظاهر الامام الحاذق هذا ام ان عدم
الحكم الذي ذكره الامام كما هو حاصل احد هما انه لا حكم العقل باباحة ولا تحريم اصلا ذكر
ان النقض حمل الموقف كما ذكرنا اذ تقرير على الاول ينبغي هذا الوجه فرع يرد ان هذا
ما عوام جميع الاشاعرة بل هو الراجح المشهور بينهم وبين المعتزلة فمن جميع الاشياء فيهم هذا
الى ان الحس والى على دليل على ان الحس المراد هو هذا وبينهما الحسن الذي عند الشارح
وفي على حكم فيه فيلا يحسن على احرق عليه بان الحكم قديم فهذا الشرع كيف يصير
حادثا على هذا الوجه واما توجيه الموقف بعدم العلم فان كان المراد بعدم الحكم هو الوجه
فظاهر لا نزاع لقول انه كون قرار الواقع وفي عليه حكم لكنا لا نعلمه وكلام الشارح قرر وجه
كلام الموقف يلزم هذا اضطراب الفرق بين المذهبين وان كان المراد هو الوجه الاول

بين انه لا حكم للعقل حكما اصلا فكيف التوقف بالعوارض فيه اي حكم العقل فيه حكم البديهة
احد الحكمين امر الحكم بالاباحة والتحريم صحيحا البته نعم قد يتوقف العقل لكنه لا يحكم لبطلان الدليل
الى ذكره مما تقدم والاباحة وعدم الظفر به ليس كما لا يخفى ضعف القول بالوقف والله اعلم
ان قيل انه يقول انا لا نعلم انه هل لحكم العقل شيء او لا وعلى تقدير حكمه هل حكم بالاباحة او التحريم
لبطلان الاول المذكور وعدم العلم لا يستلزم الوقف بين الامرين ان الامر كذلك لكن
حكمه وهو موقف فيه وهنا احتمال اخر وهو ان يقول مراده الاخير بالوقف العلم بالحكم
اي لا نعلم قبول ورود الشرع الى الحكم السمعي الذي علم الشرع به او عدمه فلا يصح
ما كتبت وذلك واضح انه ذكر بعض محصلي الاشاعرة ان الوقف بين العلم والظن الغالب
بالوقف هنا من ثلاثة اوجه احدها انهم حصروا به ولا قائل بالظن العقل فيه فكيف
واما بالعلم فينقسم الى الاحكام الثلثة اذ لعدم انهم اعني الاشاعرة في حيطة من شرع الاباحة
او الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وقد فرض المسئلة فيما لم يعلم للعقل حسنه
ولا قبحه واما اصحابنا فقوا الامة جميع الاحوال بهذا الطريق الاخير ومن ما ذكرت
يفهم مسامحة قوله في المسئلة على الوجه الاول الذي ذكرناه وهو ان يكون المراد في الشق قبل ورود الشرع
ولهذا قال اه اعني اصحابنا فوا الامة في جميع الاحوال لكنه لا يوافق ما صرح به اولا وتعليل كلامه
مراده ان اوا الامة في جميع الاحوال الى الحكم الشرعي فيها بعد ورود الشرع من طريق الاباحة
ان بعض الاشاعرة ذهبوا الى القول بالاباحة والتحريم في هذه المسئلة وقوله لعل امامه
انهم لا يقولون بالحكم العقلي هنا بل بالحكم الشرعي وهو نفسه ايضا صرح بما يناقض
الذي اورده على المعترض ونظره عليهم الضعف قائل وانت بعد هذا الطريق الى
انه لا يوافق ما اورده الفخر الرازي على ما نقل عنه حيث حمل اقوال المعتزلة عما تقدم في جميع الاحوال
وهو سهو قطعا قال والذي لمعتمد عندهم ان دليل العقل وحده اصلي بنا الدليل الشرعي عليه
لعدم تطرق احتمال يبطله وهو ان المتقدم قبل ورود الشرع فاذا جاء الشرع حكم

كلهم على الحظر والاباحة كقولنا حكم العقل ما قبل ورود الشرع حكم الشرع بعد ورود
على ما قدمنا والوقف فقد رفض الادلة لعدم ادراك الشرع على الادلة
على ورود الشرع بعلوم ترد هذه النصوص لقال الاصوب لا علم لنا بالحكم والاباحة لقالت
المعتزلة والله اعلم عندنا العقل فلا يصح عدم ورود الشرع بعد ما وعدنا ان يظهر
ان المراد بالوقف الذي لا يعلم حكم الشرع وهو الذي تنزل عليه الادلة ان تم اراده ما لم يعلم الشرع
حكمه كما سبق وقبل الشرع اي علم الان من جهة الشرع انه كان حكم العقل ما ذا قبل ورود الشرع
واما الاول فقد ورد حكم الشرع في جميع الاشياء قال الثالث ان الواقفية اراد وا
وقف خيرة واما اصحابنا فاراد وا به اصلا الحكم اي من وجه اما كما ذكرناه سابقا وقد عرفت
انه يرد عليه ما سيتبين ان الحكم عند الاشاعرة قديم فكيف يصح منه نفيه ورود الشرع الامر على الارادة
تقدم عليه وامر صحيح ان مراد الاشاعرة لم يتعلق حكم الشرع بعد الاشياء التي لم يكن حكم فيها
واخوف بهم يقولون بل حكم بها وهو اما الحرمة او الاباحة على الرابع فقال
عند العقل وشرع الشرع بعد ورود الشرع وكانا بناء على انه اذا حكم العقل بانها محرمة او
مباحة علم الحكم عند الشرع ورد على الصحيح لوجوب توافق العقل والشرع واما المختار
الكلام على ظاهره من انها بل حكم العقل كما ذكرنا بما لم يرد ولم نعرض لما يلزم من ان عند
الشرع والعلم زيادة اشاره الى هذا انكم ذكرتم على ان الاولى الاكتفاء
عما قبله فهم اللام اما لام حال اي الحكم الصادر في نفسه انه على هذا الحكم لكن حكم
العقل ضروري فيصير الترجيح لحكم عند الله صحيح وان دليل العقل عند فقده وهو ما
لا يقول احد لا حكم للعقل بالحكم الصادر وكان التعسف الذي اشاره الى بناء فاعل
والمراد ان العقل لا يدرك اه ممنوع ادراك العقل لحكم بالحرمة والعلم خصوصيته ملزمة
وهو ان ملك الغير وهو ظاهر واما الاباحة فهي لا تقتضي علما بخصوصه بل يكفي فيه عدم علم الحرمة والكاشف
العلم به بالعلم بثبوت الحكم اي الاباحة فلا يصح ما ذكره ملزما ادراك العقل لا يدرك خصوصية العقلة

والعلم بالدليل ثبوت احد الحكمين لا مدرك خصوصه العلم الحاصل بانا نعلم كذا كذا قدر
وفيه ان ذكر رفع السوال سيكلف وهو ان يقال المفروض ان الاصل العقل فيحسن والقبح مع قطع
من عدم ورود الشرع فيه ولا يمكن ان يكون العقل حينئذ حاظرا لان الشرع لم يرد فيه لوجوه
سابقة منها ان الغرض لم يرد منه رفضه فيقبح العقول من جانب ما مر وايضا المسح لا تمشى هذا
الوجه من جانب ظاهر الدين لم يثبت من ورود الشرع بعدم ورود الشرع على الظاهر لم يدل على العقل
سوى الكشف كما حكى عليه الوجه ايضا ما مر والظاهر ان الخلاف فيما لا يعلم
العقل فيه كما ان الواقع ان لا يعلم حكم الشئ فالواقع ان لا يعلم فيه اولا يدل هو سواء فاذا وقع فيما
لا يعلم الجنس من المسائل المراسلة كما الصدق مثلا او تسمع كما الكذب فانا نعلم بان عدم حكم
العقل بالحسن والقبح الواجبين وبان حكمه بان لا يعلم حكم كذا من افعال العباد ليس مما يجوز
ان يكون مخالفا للواقع من الاحكام الثلثة المذكورة فتدبر وبهذا اندفع ما اورد
على الحسن والقبح بالعنى المتنازع فيه انهما يحتاجان الى الدليل ايضا كما يدل عليه قوله
اصل العقل اه محل المصلحة والمفسدة وبهما يحصل المصلحة والمفسدة العقليتان لا الواقعتان الغرض
وهى المصلحة كما توهم المتوهم ولا يحتاجان الى الدليل كما ذكره اولا ولا يدرك ليس بمسلم
المدح والذم بمعنى الثواب والعقاب لا يقال ان الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة العقليتين
المدح والذم لا يحتاجان الى الدليل ايضا ودليل على كونهما كذا انا نعلم ان الحسن والقبح العقليين
الا ما ذكره ويمكن حمل كلام المحشى عليه ذلك فتامل اقول شرح وارد مناقض بين لا مناقشة
فيه اه لكن يقال لا يلزم من كون الحكم العقل بالحسن والقبح في شئ مما ذكر عليه الاثبات
اول الاحتجاج الى اجتهاد المجتهد وارده بهذا الكلام اورده الشارح العلامة وقد اجيب عنه بما
ذكره المحشى على سبيل التمثيل وليس المراد ان خصوصية المورد داخل وبهذا يكفي ركيك
بل مدار المراد انه لا ثالث لهما لان جنسهما وهو بعض العقل فرض وقوع ذلك من بعض
النوع وهو الصواب وان اختص ما لا يكون من جنسهما بتعين العقل فرض لا يكون وقع قبيح لان

علة الاحتمال الاخير وهو بعض العقل من جنسهما لا الغرض هذا والاولى ان يقال ان الحسن لا حاجة الى اثبات
ما لك لكن الحاصل من المذكور ان لا يعلم ورود الشرع فيه لكن يحسن ان يعرف ورود الشرع فيه
ما لا بعض العقل فيه كذلك والقبح فيه وبهذا يوجه اولا لكن الاظهر ان يقال ان بعضها لكان لم
وجه ما ان يكون قوله وهو تفسير للقرائن يكون من جنسهما لا الغرض هذا والاولى ان يقال
كما يعلم اوالكشف الشرعي بعد ورود الشرع فيه فظهر ان القائل بالوجوه الاول
الاحتمال الثاني في محل منع ورود الشرع بهذا الوجه لا يعرف في ملك الغرض اما بعد ورود الشرع
فمعلوم بهذا الوجه وغيره فلم يعلم حاصل بان بعد ورود الشرع الاصل يكون الحظر بالنسبة
كيف وعلى ما ذكره لك ان يقول ان لنا ان نحمل التكليف على التكليف الشرعي وان يسلم
ان يكون موافقا للعقل فتامل وبهذا ان سائل العبد اه لك ان تقول ان بهذا السبيل
لا نسلم بهذا الظن ايضا وقد يكون في كثير من الاوقات بحيث لا يخلو عن احتمال ان يكون
حكم بان شائل العبد للمستدرات مع انا لم نشك الكشف على عدمه فليس لنا
العلم بعدمه الا على احتمال المفسدة وعدم وجدانها على السواء عند العقل كما ذكرت
ذكر من الكشف الى من تتبع اه تعالى وهو كيف العقل بالحاجة تناول نعم اه تعالى فيهم
ان شرح ما ذكره لك ضعيف جدا وله لك لا نسلم الظاهر اه قال الزبدة
في العدة ذهب اليه بعض اما حس الانتفاع في هذه المواضع لا ان انتفاع الغير يكون هذه
الاشياء بل يصح حكمها لان في اباحتها ليس عليك اذا كان مطلق غير محظور من ان
الغير فربما صاحبه يحتاج اليه وكذلك القول في المصباح واما اخذ ما ستار رجيه
لا نسلم ان حس وكيف نسلم والمنع مردود لهم بعضهم لنفع الكان مباحا ولم يحرم
منعه اذ لو كان لتعلم بدخول الغير فيه مالكه لكان يسوغ ان يمنع لمواضعة الاباحة
انه يدخل عليه ضرر وان كان يسيرا او لك ان يسوغ ان لا يحكم بالتعرف اذا الاول لك
ايضا لان الضرر ثابت فاضا اليه ذكره وبهذا او ان كان لمك الظاهر كما يدل

هذا ان الحسن والقبح من العقل ما يحكم العقل بحسنه او قبحه ولا يكون فيه حكم الشارع بالحسن او القبح
هذا ان الحسن والقبح من العقل ما يحكم العقل بحسنه او قبحه ولا يكون فيه حكم الشارع بالحسن او القبح

فلا يصلح جوابا للنقض نعم لو حمل انه ههنا لم يتعلق بافعال المكلفين فقط بل يتناول افعال المكلفين
ايضا لكن ان لم يوجد ههنا ما يدل على كلام الشارح [illegible] النقض بالآية المذكورة اما
على الوجه الذي ذكره السيد الشريف [illegible] وهذا الكلام لدفع النقض بانه الحكم [illegible]
الى الشارح ايضا دفع النقض بالآية المذكورة [illegible] قال السيد [illegible] توجيه
كلام الشارح [illegible] ليس من حيث انه فعل المكلف [illegible]
[illegible] او لا دائما واما انهم وان حمل [illegible] واقف [illegible]
[illegible] النقض على الوجه الذي [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] افعال المكلفين [illegible] النقض [illegible]
[illegible] افعال المكلفين [illegible]
[illegible]
[illegible] افعال المكلفين [illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible] افعال المكلفين [illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible] الآية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مع انه يمكن دفع الاولى المذكورة الا ان [illegible] ان العرض مجرد ان خلقه [illegible] المعمول [illegible]
[illegible] خالق العالم [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] ان [illegible] الوجه الاول [illegible]
[illegible] ان المراد [illegible]
[illegible] ان المراد [illegible] المعمول [illegible]
[illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible]
[illegible] افعال المكلفين [illegible]
[illegible] الآية المذكورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النقض [illegible] الآية [illegible]
[illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible] النقض [illegible]
[illegible]
[illegible]

فاعلم ان العوض لو كان الزاما دفعيا على الشرع احد هما ان يسلم للدور لان العوض من هذا النوع سواء
كان حدا او رسما هو معرفة وجوب الفصل والصدق به وحصول هذه المعرفة مسلم للدور لانه
على هذا لا يكفي لا يكفي لاهل الشرع العلم بوجوب شيء ما لم يعلموا انه لا حكم لهم ولا حكم ما لم يعلموا
وجوبه وهو ظاهر فالدور انما هو بناء على ان العوض من المعرف بالصدق يكون شيئا واجبا لا مرتبطا
المعرف ولا يخفى ان هذا انما يلزم لو كان العوض من المعرف معرفة اهل الشرع اما لو كان المراد
معرفة غيرهم وانهم يعرفون الوجوب من جهة اخرى فلا يلزم الدور ولا يخفى ان هذا مما لا ينبغي
شارح الشرح وانما انما يصح كذا الوجوب هذا وهو ظاهر لكن لا يصح ان يكون رسما لان
الرسم وان صح تابع الماهية لكن لا يصح تابع ما فرضناه مما لم يذكره وقد يجعل
قول المصنف الرسم اه عائدا الى الوجه الاول بناء على ان الرسم وان صح تابع الماهية لكن لا يصح تابع
لها الا تحقق العلم بحصة الذهنية العلم تحققا كما فرضه فاعرف الوجوب يلزم اهل الشرع ولا يتحقق
العلم بهم اهل الشرع الا بعد العلم بكونه واجبا ولو جاز ان لا يصح العوض تابع لا تحقق العلم
حقيقي انه كما فرضه فاعرف الوجوب يلزم اهل الشرع ولا تحقق الدور في كل ما تحقق العلم بالوجوب
مشروط ان لم يتحقق الوجوب لكن فلا دور فتأمل هذا ما ذكره ان هذا انما يلزم لو كان العوض موقوفا على
الوجوب ولا يلزم ذلك لكن يحمل ما ذكره المصنف على بعد هذا كما لا يخفى على كل من له ادنى
على هذا الوجه بعيد هذا واما ما اورده المحشي من ان العوض من شرط كون الشيء واجبا ليس بلازم
ما ذكر بل ان يفعل وجوبا فمضى ان الظاهر ان العوض كل من الامرين لكن لا يكون من شرائط الشرع
فيلزم ما ذكره على سبيل المثال والا فلا يلزم لا يكون غرضه ان العوض هو الدفع بل ان العوض من
المعرف ان يعرف ان اي فعل اخر بعد ذلك يحصل الدفع فقوله لا يدفع بان لفاعل الدفع
من سوء الوجوب حتى يلزم الدور وبالجملة لا فرضه هيهنا بعد لزوم الدور اشكل كان العوض
واما خلاصة ارادة احد فكرده عن المحشي في بعض العوض فلا يرضى الا الى ان لو كان العوض
من المعرف متوقفا لا معرفة اهل الشرع لا يلزم دور وهذا الذي ذكره شارح الشرح ليقول لعلم لو

قصده فلا يراد عدم بيان ما ذكره غرضا ذكره وهو ظاهر واما ما ذكره من المطلوبة فان كان مراده
عدم الكفاية من حمل عبارة المتن على ما ذكره شارح الشرح فهو ان اراد ان حمله عليه يستلزم قبح
فتأمل وهو مسلم غير مضر حينئذ فتأمل والمطلوبة والصدق عند وقوع الدم في اي فرض وقت
الصدق عليه فرضا او وقت انه ما دام ما ذكر من حال عامة الامر كما فرضنا اما بحسب حال وقت
وقوع الدم فانهم

١٣٦

فانه اذا يصح ان يدعى ان دم هذا هو الظاهر انه العبرة الوجوب وقوع
الدم اصلا وحينئذ يحمل على الصدق تسببا والا تحقق او على ما ذكره الشارح من العبرة الدم فانهم
والا يخفى ان الظاهر من كلام المتن ما ذكرنا الوهيهنا فرغ من كلام شارح الشرح وتوجه
لكلام المتن بعد هذا فقال لكن الظاهر ان مراد المصنف انه اذا ما ذكره من حال
معرف الوجوب عام دائم ما ذكره شامل الدم لم يكن الوجوب بحيث لو لم يلزم الدم
على نفسه على عدم ترك دائما لكن يرى ان الوجوب هو كون الشيء بحيث لو لم يلزم ما ذكره شامل الدور
مع لان كون الشيء كذلك يستلزم توقف على الدم اذ هو متقدم عليه بالاسلام لكن الدم
في وقت فلا يلزم توقف الشيء على نفسه بمعنى الا يرى ان توقف الشيء على ما بعده الا يستلزم
لا يلزم ان يكون الشيء هو مرجع الشيء على هو كون الشيء بحيث يصح الشيء الى ورد ذلك لا يسلم
ضائل وعدم مساعدة اللفظ لهذه التوجيه كما ترى بحسب ما يراه الظاهر هو الدور وهو معناه المتعارف
لا توقف الشيء على نفسه وان كان بعد بطلي عليه اليوم والصدق فلو توقف الوجوب عليه
لدار ما في مسئلة على كان الظاهر ان يقول فلو كان الوجوب هو الدم او فلو حدد الوجوب
بالدم هذا او انه يحمل كلام المتن على ما ذكره بعد ذكر الشارح نعم لو وقف الوجوب على الدم ما
ان نوجه الدور بانه يحمل على كون الوجوب بالدم ونحو فيندفع عدم مساعدة اللفظ لتوجيه
ولا يرد عليه ما ذكره من منع التوقف وان يحمل على ان يسلم لكن لا يكون الدور
الشق الاول ولم يلزم على هذا الشق كذلك هذا الشق يلزم على الشق الاول اضعف فهذا الوجه
لا يليق عرضه اورد عليه ظاهر كلام المتن بعد هذا ثم لا يخفى ان بعد حمل كلام الاول على ما ذكره

وان لم يعص لو وقت لا محدود ولا دليل عقلا ولا شرعا كما عليكم ولكم ان تفصلوا بهذا الفصل
ولم يعرض لوقته اصلا الا على سبيل العقل او بالرسل الشرعي الاجمالي لوقته تام العزم تضيق بالاداء
فقد اراد اتصاف بالاداء وقته مع العزم بالوقت وقته مع تركه فصوصية العزم في العقل
عنده دخل اصلا كما ذكر الشارح الفواضل اما على سبيل المثال واما بناء على انه لم يوجد عزم لم يعص
وقته بهذا الكل على الاشكال بانه اذا لم يصح موقت واجب او مندوب لكن يعاب عليه
على ان وقته ذلك الوقت المحدود وقد يمنع انه متصف بالاداء مع انه قد يصدق عليه
انه قادر لو وقت حركي ولا يدفع ذلك الامكان في انه لا يوجد متحرك بل كل ما كان وقته
محدودا فقد عص وقته حركما نعم اذا كان وقته تام العزم صح به وقته لا يصح به وقته
المصحح كان اداؤه ممنوعا لا متصفا به فلا اشكال فيه تأمل وكيف يكون بالنظر الى ما
نقل عن بعضهم من انهم حصروا هذا التقسيم بالواجب دون المندوب على التقدير
المحرم الذي يجب فعله بسببه دفع كما في الفواضل والاحاجة الى التخصيص الذي ذكره المحشي والاعلم
انصاف الحكم الذي سماه المحشي كما لا يخفى بعيد تأمل الشارح كما ذكره يعني انما الامام
شهر الظهران مراده ان وقت الاكوه مشتهر عاد بعد حولان الحول تارة عص
الامام فيكون شهر الاداء الاكوه للمصلحة لكن ذلك اداء فلذلك اعرض بقوله مشتهر عالما
وان صدق عليه انه يفعل مع وصف العقد له لكن لا يعد ذلك لان الشارح بهذا او بكل
بهذا بان الامام لا يحكم لشيء من عنده بل كل ما حكم به كان من صميم الشرع فلو عص وقتا كان
العص من صميم الشرع على كما هو مشتهر عاد يحكم الواجب بان المراد بالعدم الشرعي
هو عص الشارع لا صوصه لان الدليل على ان الحول وقت ذلك الشيء هو ذلك الوقت
لا يسمى تعيينه لانا نحن نقول ان الحول كل ما يراه الامام مصلحة يتجوه وذلك لان الوقت
المشتهر عند العرف للكوه هو عند حولان الحول نعم قد يجوز العص انه لو اخر الامام
وقتا لو ترك عليكم اتباعه والمراد هو العص الاول فلا اشكال فتأمل وتارة نظر ذلك

الامام الى آخر كتبه شارح الشرح والمحشي من انه الحقيقة وانما يحتاج اليه لو كان الشهر الذي
عينه الامام هو عند حولان الحول والا لم يعرض ذلك بل يكلف حينئذ عند ورود الامر بالظهر
بقي انه لا فرق بالوقت بشخص وقتا قبل الوقت الشرعي مثلا عند ورود امر بصلوة الظهر وقت صلوة
طولا قوله مشتهر عالم كما ذكره شارح الشرح نعم ان ظاهر كلام المحشي
اصرار حيث اذا عين المكلف لقضاء الموسع وقضاء فعله فيه فورا عليه اولا واما لا يصار الكلام
الى ما ذكره اصلا تكلف لكون ظاهر كلامه وما ذكره بعيدا ان يرجع ما ذكره بعيدا اذ بعد الوقت الذي
عينه المكلف ليس وقتا اولا بل الوقت الاول هو ما عينه الشارع فلا حاجة الى قيد اولا فتأمل
ولا يكاد ان يكون الاول على ان يكون اول بالنسبة الى المعين حتى يكون ذلك اولا ادام بعض
ذلك المكلف وقتا سابقا عليه وكيف يتوهم الى قبله آخر بل يحكم على ظاهره وهو ان يكون اولا لعدم
وقت سابق عليه بالنسبة الى ذلك المكلف اصلا فلا يحتاج الى قوله مشتهر عادة وما قال انه
انما ان يكون ذلك الوقت الذي عينه المكلف لقضاء فرد الى الوقت الذي عينه الشارع
لزم الاخذ رجاعه ضيق الاول للموسع وهو ما ذكره الشارح على توجيه الا ان يعتبر ان
اعتقاد ذلك فرد القضاء والشارح اجمزه فرد الاداء فان رجع ذلك بالسبب الى ما ذكره الشارح
على الظاهر هو المعتبر بالنسبة الى الاداء كما لا يخفى وعلى اي تقدير فالمعتبر بالوسع اولا
كان وقت القضاء وشرعا مضيقا الخ وقد ذكر المكلف لوقت خاص عينه بعض فسره ما ذكره
فاعل وقيل التعيين عرفي لان مراده بالفاعل هو الفاضل الدهر وكان غرضه تصحيح
ان به الحكم ليس شرعيا وليس بادا واما الثاني فقد صحح بانه لو كان الشهر الذي عينه الامام
قبل حولان الحول لم يكن اداء ولا يكون فرد المقدر مشتهرا لذلك لعدم تقادم الاداء فيحرر
عنده وبما ذكره الشارح على هذا المقدر واداء اذا كان فرد الحول او بعده فتأمل
على ما بينه وليس مراد الشارح الى هذا المقدر ورد به الفواضل بما ذكره من توجيه كلام الشارح
واما الاول فمعه وجيه بانه عرفي لا شرعي وكان مبنيا على ما ترى ان كل ما يحكم به الامام لا

ان يكون مستنده الى الشرع او الحكم ما مر او عرفه فيكون مستنده الى العرف فاذا راى المصلي
بحسب العرف قريبا من الركوه حكم به ولا يكون ذلك عن قبل الشرع وصحح بعضهم قائل
واطلاق القضاء على الحج الذي استدرك اه وقد يقال ان الحج لما سبب الشروع صار
وقته مضيقا فذلك يطلق القضاء على ما بعده وهذا ينافي ذلك كون وقته جميع العمر العمر
شروع قائل فان قلت فالمواصل اه قد ظهر جاذكر ناسابقا انه قاع بهذا الاراد
لان المراد بالوقت المقدر هنا الوقت الذي قدر شرعا والمواصل الركوع اذا اتجاه المصلي
لكنه واما القضاء فقد قدر وقته مرة بما مر العمر كما استفاد من حديث المذكور فطلق العرف
قائل اول بكل المناسبة اه بكم بحال انه لا حاجة الى نصب دليل وامارة ترجمة
بعلم من كون وقته جميع العمر اذا لم يعين خصوص وقت لحكم العقل بانه بان وقته
جميع العمر اذ لو لم يكن كذلك لعارضه ولا كونه بحيث ان يكون خصوص وقت معين واما لو
صح به فيكون وقته جميع العمر السببه فاذا كان المقدر الوقت بهذا النحو يتصف بالاداء
واما اذا كان من جانب الشارع امام كما او بنصب امارة ترشد عليه فالمواصل
المذكوره من قبل الاول والقضاء من قبل الثاني فاندفع المناقشة قائل فرق المناقشة وذلك
لان المقدر اذا كان بهذه الكيفية لم يتبين لانا نعلم بقوله بهما الكمال الواجب
ذلك او لعدم اذا المراد من المقدر بتقديره وتعيينه اه وقع الوصل لا اتجاه لما
الامر الاول فلان اريد به الكمال لا يتوقف على العلم بان المقدر لم القضاء
والاداء بيد واحد ومن القضاء بعض او قات العمر فعلى الاداء يكون الصلاة فرد
الكمال وذلك لان السائل اذا عرف ان تعريف الاداء يصدق على المواصل الصلاة لان لها
وقتا مقدرا اولا والمجيب اجاب بان المقدر المذكور في تعريف الاداء هو المقدر من
اوقات العمر المكلف لا يتناول المواصل وهو يتوجه الاشكال بانه اذا كان المقدر بهذا
العمر لا يصدق تعريف الاداء على الركوه مثلا وظاهر ان ورود الاشكال لا يتوقف

على ان يجب بما قال على الوارد من غير اشكال واما على الثاني فيصلح ان المقدر في السؤال
بيد واحد ومن القضاء بعض او قات العمر فيه وقت لبعد وقت الاداء
فيكون فرد الاداء بعض او قات العمر بعد تأييد لما ذكره من معنى الاداء وقوله
فرد البعض اه اشارة الى ما ذكره في حاصل الاشكال والدفع ان اراد الكمال
المراد بالمقدر ما مر ذكر ناسابقا فرد البعض اه ليس المراد ان ورود النقض يمنع
على ما ذكره قبلا كما هو ظاهره وعليه بناء الوجه الاول بهذا او ضعه لم يوقت القضاء فيما الواجب
يكون بعض الاوقات لكن لا يجب ان يكون المراد بالمقدر في تعريف هو بهذا المعنى بدليل
على ان المراد في تعريف الاداء الخ هو بهذا او انه يعود على الوصل الذي يدل عليه الكلام
صدر المقدر له تأمل في تعريف القضاء بالمعنى بهذا اجيب الان بقي ان يقال ما ذكر
في تعريف ربما الكتاب لكنهم قد يذكرون في تعريفون القضاء بما فات عن الوقت المقدر
شرعا وعطف الخ اما هو الذي ذكره وهو بعيد او يقال ان نظره الى ذكره الخ ربما
من ان القضاء ايضا فعل في وقت المقدر شرعا وكذا غير الوقت الذي قدر اولا وهذا
بعيد قائل بكم الجواب بعينه بان المقدر اعم اه وفيه فان المواصل الركوع على الشارع
بجزء منها لزم ان لا يكون مقدرة بالنسبة الى غير المكلف على يكون وقتا بجميع العمر
بالنسبة الى جميع المكلفين ولا يخفى ما فيه من البعد والاستدراك على ان المراد بالوقت
المقدر ما قدر وعين من اوقات غير المكلف اريد من حدوده معاوم فيلزم ان
الواجبات الموقتة بالعمر لا يسمى اداء اذا اصطلحوا واما تطلق اداء فيما صور فيه
قضاء فيه لا يسمى اداء ولا قضاء وكيف يحمل قول الشارح فوقع فاتم المقدر له وقت
كالمواصل على هذا اي يخرج المواصل الموقتة بالعمر واما خصه بما لان اكثر ما هو من هذا
القبيل من المواصل لان الاخير مخصوص بالمواصل فقط لكن حكم بقضاء الظهر
بما مر ذلك الا ان يحمل على انه اتى بالعمر المختار كما ذكره من اوقى اه مساعي في المثال

وكتب عليه ما في الحاشية

حال نائمه وجب حال النوم بان يفعلها فيه فلذا ذكره الشارح وحكم بضعفه فتامل قوله
قال بوجوبها بامر جديد اه وذلك لانه لو وجب صلوة النائم حال النوم لوجب اما فعلها
في حال النوم وهو مرتفع عنه بالاتفاق او قطعها في حال النوم بعده وهو لم يكن القضاء بالامر
الجديد بل بالامر الاول او على هذا الخطاب الاول الدال على وجوب الصلوة بسائر للنائم بعض
لكن بان يفعلها بعد النوم وهو قول بوجوب القضاء عليه بالامر الاول فقال بوجوب القضاء
بالامر الجديد يسعون القول انه لذلك الصلوة عليه حال النوم اصلا بل حال وجوبها عليه بعد النوم ما
حدث حدث ومن قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها لان القضاء يتبع الاداء
كان واجبا بالامر الاول لان كل قضاء يكون بالامر الاول على مذهبهم فالمعقول ان
الخطاب الاول سقط في الجملة لكن لا بان يفعل حال النوم بل بان يفعل بعد ه وهو معنى وجوب الصلوة
على النائم على هذا المذهب فتدبر قوله فرع كشير فلذا يترك الامر فرعيت والمذهب بالعكس
من ذلك كان ذلك بناء على ان الفوض ان من حال بالوجوب بعده فقط ولا يكون
واجبا قبله فعلى هذا من حال بالوجوب بامر جديد يقول بوجوبها بالامر فرع امر جديد
دال على وجوبه بعد النوم فقط او يكون المراد بقول بوجوبه لو وقع امر جديد به ومن حال
بوجوبه بالاول قال بعدم وجوبه بذلك لو وجب بالاول لوجب اداء والفرض ان
وجوبه بعد النوم فقط فتامل قوله ان قلت فعلى ما ذكرت يكفي الاجماع على وجوبه بعد
النوم وكيف يصح ح مذهب من قال بوجوبه بالاول قلت ما ذكرت ان من حال بوجوبه
بالاول حال بوجوبه اولا وايضا فعلى هذا يمكن لمن حال ان لا يكون فيه الخلاف
ح بالعكس بناء على من قال بوجوبه بالاول يسعون القول بوجوبه بذلك لان الامر الاول
لم يتعلق بالنائم لكونه نائما فلم يكلف عليه بالامر الاول واما من حال بوجوبه بامر جديد فيقول
بوجوبه كما ذكرنا بهذا او الوجدان يعيد ان هذا اما الاول فقط بل ما ذكرته يرجع الاصباح
الى الفوض المذكور واما الثاني فلان عدم تعلق الامر بالنائم اولا لم يكن لتعلقه به بان يفعله

بعد النوم على ما ذكره الشارح بل لكون لا يكون واجبا عليه بعد النوم بالامر الاول فالاصح على هذا
ان يمكن على من حال بان القضاء بالامر الاول لا كيف يوافق الباقي ح وجوبه
بعد النوم الا ان يقال المراد ان وجوبه بعد النوم اجماعي اما لو لم يكن اجماعيا فالظاهر انه
لم يختلف لوجوبه بهذا الطريق بل العكس بان سوء هم ان الامر الاول المذكور تعلق بالنائم
ح على ما ذكرنا واما على الوجه المذكور فلا يصح لكن بعد وقوع الاجماع يعلم ان من حال بان
القضاء بالامر الاول جوز تعلقه بالنائم ولذا يمكن ان يعاب بوصف الكلام والله اعلم
بالمرام قلت الاجماع انما يفيد ان لو كان صدور الامر المرسل
النوم مع التكليف باتفاق العقل ومع ان النوم جايز والنوم انما صدر من المكلف وكان
ح اما اذا كان وقت صدور الامر نائما فلم يصح التكليف ح ولكون مجرد التكليف شرط
النوم قائما ومجرد انه تكليف الغافل بهذا انما يلزم اذا كان وقت صدور التكليف
نائما او لم يكن نائما بل قائما عند وقت وجوب الفعل عليه ثم تكليف الغافل
ليس بمكروه واجبا عليه حال النوم كما يعلم قال قلت الركوة العجلة قد ثبت
بهذا على ما هو وقد ذهب اليه بعض علمائنا ايضا وكذا العدم صلوة الليل او لا وكذا
مسئلة الطهارة الخبيثة عند علمائنا والحق هو القول بكون العدم وما ذكره من الوجوب التكليف
ركيك لا ينبغي ان يتكلم به فتامل قوله وفيه انه لا يعلم المصلي فيما ذكر ان
يعلم المصلي حضور المعصوم بل يجوز ان حضوره انما اداء وقضاء او قضاء
وان لم يكن عالما بخصوصه ما هو لجواز ان كل بعض انما اداء او قضاء ولم يدر
وكان مراد المحشي هو ذلك وح فيسقط احتمال ما ذكرناه فتدبر قوله واعلم ان ما ذكره
من ان المستفاد هو ان ادراك ركعة من الصلوة في الوقت علم وادراك ركعة منها
او عزم الشيخ عليه من الخلاف الاصح انه يكون للجميع اداء وانظر الى ظاهر قوله ثم
ادراك ركعة من الصلوة تقدادرك الصلوة وانها التوزيع ولم ما وقع في الوقت اداء

لا وجب اولا بالبعض المبهم وان يعلق اولا ثم ما نيا بالجميع غير معقول على الظاهر كما لا يخفى على من لاحظ
الصيغة ان العصد اولا يعلق الوجوب على بعض مبهم والعوض يوصد والعضل من بعض مبهم اى البعض كما ان
لكن لما لم يكن ام غير المعين معقولا يعلق العصد ثانيا ما تم للجميع او تركوه ولا يكل الكفار ذلك فضلا
عن ان لا يكون معقولا فتامل فصار الحاصل ان العقول اذا فرضنا لم يعقل العصد اولا بما تم
غير معين حتى يتعلق غير معقول بل يعلق اولا بطلب الفعل وصدوره من بعض مبهم كما ذكرنا
ولزم منه تعلق العصد ثانيا بما تم للجميع او تركوه والا لعقل لزوم وعدم معقولية ذلك وجها
اصلا فتامل واراد بالدليل الذى يدل به الظاهر القاطع بهذا الحق لكون رجوع
قول الشارح فانه اولى من القاء الدليل اه انه لا يمكن القاء شئ من الدليل اما دليل المتن
فلكونه قطعيا واما الدليل الاخر فلان كلام العضد ثم وكتب محمله على ظاهره اولا وتاويله
ما ويل لا تكثير كه بالكلية الا ان يكون على سبيل المنع ولم يكن دليلنا قطعيا لوجب التاويل
جمعا بين الادلة كيف والحال انه ظنى فتامل ستكون الامر كوجوب فعله لواحد منهم
صيغة والا فلا نزاع فى جواز تعلق الامر لواحد مبهم ظاهرا كما صرح به بعض اما اولا
فلانه لم ينقل عنهم اه بهذا على المذهب الرابع واما على المذهب الثالث فمعقول اذ لا محذور
حينئذ على الظاهر فقط فلا يسلم قوله المعين لوجب ان لا يكون الواجب بالاخر فلا يتم قوله
والحق يوجب ان يكون اراد الحق المعين يوجد يك للظاهر فتامل اولا اما ثانيا
فلان لهم ان يقولوا اه اراد بالمعين الذى قررتم هو ان يكون كل واحد منها مخيرا فيه من حيث
انه وجب والواجب ما يذم تاركه قطعا بالوجب وبالمعنى الذى قررنا هو ان الواجب احد هذين
الاخير الذى لم يعلم من انه يسقط به الوجب لانه قد يذم او اذ الوجب بهذا المعنى
ان يذم الاول اذا ولم يعلم ان الثانى يسقط به الوجب فقد يذم على ترك كل منهما
ان اراد الشارح بقوله ان المعين لوجب ان لا يكون الواجب بالاخر انه لوجب ان لا يكون اصلا
لا محالة ان اريد وجب والا لانه يسقط به الوجب فقد الاراد الاول فقط لا الثانى

لا ادرك ان المحرم ما يتركان لوجب ان يكون الاخر فى محله فانه ينافى المعين على ما ذكر
وان اراد به ان المعين لوجب ان لا يكون الواجب بالاخر من حيث انه وجب على
ذكر المحشى دفع الاراد الاول فيدفع الاراد الثانى وبرد الاعتراض الثانى ولكن
المحرم بالمعنى الذى ذكرتم لوجب ان يكون الواجب بالاخر من حيث انه وجب واداه المحرم بالمعنى الذى
ذكرنا فلوجب ان يكون فى محله لانه من حيث انه وجب والاجزاء فى محله لا ينافى التعيين
بالمعنى المذكور انما ينافى الاجزاء من حيث انه وجب فتامل كل ما هو المجهول للامر
والمامور كلاهما هذا اكثر ركاكة سقط من القلم او لاحدهما وضع العبارة وصحت
فى حاشية الاصل بدون لفظ كلاهما وهو ايضا ظاهره كما ترى والاظهر او قبل
الواو ولعله سقط الالف من القلم فلا تغفل ان الواجب منهما غير معلوم
بالنسبة الى المامور بهذا على مذهب من قال انه معين عند الله تعالى ولا كلف ظاهرا وباطنا
المذهب الاخير وهو ان الواجب ما فعله المكلف فحكمه ان هذا التعيين
وهو علم المكلف بان كل ما كلفه به هو الواجب عليه كاف فى التكليف
فلا يكون حينئذ مجملا كما ذكره المكلف به بل المكلف به معين عند المكلف لا ابهام فيه
فتامل ومعلق المحرم الاخر ليس كذلك لانه لا يعين على الاخر ليس كذلك حينئذ اما على
مذهب من قال ان الواجب معين كلف فلانه يكون الواجب معينا ولكن المحرم مجملا
واطلاق المحرم يستلزم ان ذلك ما يسار المكلف واراده نقل ما تعلقت ارادته
به كما عليه ان يفعل كل ما يكون الواجع ان تعلق ارادته بعد ما علم وجوبه عند الله تعالى
وهو معنى ان كل ما تعلق ارادته به من هذه الاشياء وجب عليك ان تفعله واما
على المذهب الرابع فلان الواجب هو واحد معين لكن اذا فى بالاخر فقد سقط الواجب
واطلاق المحرم بهذا الاعتبار يرفع لانهم الدليل عليهم واما بمعنى الدليل لو كان اوجب وخير
منه حقيقة ليس كذلك بناء على هذا الاساس عليه تامل فى ابطال المذهب الثالث

والواجب قد عرفت ما لكن يرد انه فاته ذكر الثالث وقد ذكر والمسلم انه على هذا المذهب ايضا
مبهم ومع وجود هذا العصيان لا يحرم الاتيان بهذا المحرم لان كل ما اراده يحرم
ولا شئ من الواجب بحرام يستدرك بان هذا الجواب انما يتم لو كان الواجب
ليس مجهولا من كل وجه حتى لا يصح التكليف به الا معلوم بالتفصيل بل يكفي ان يعلم
الجواب بالوجه الاجمالي وهو ان يعلم من قال بانه واحد معين عنده انه لا يكلف ايضا
لان الواجب على هذا المكلف مجهولا للمكلف من كل وجه بل يعلم باعتبار انه واحد من
تلك الاشياء وهو معلوم معين عنده انه ويسمى ايضا تكليفا بالاطلاق باعتبار انه
لا يعلم خصوص ذلك الواجب حتى يفعله لانه انما يكون كذلك لو لم يكن عزمه ساقطا
له اما اذا كان عزمه ساقطا له فلا بأس بالتكليف به نعم يرد على المذهبين ان الدليل
لم يحرر فيهما والجواب مشترك وهو ما عدم جواز الجواب عن جانبيهما فتبصر فلعل
الكفيل بعد فلان هذا الدليل لم يحرر في المذهب الثالث والرابع لكان اسلم
مع انه يمكن المناقشة فيه ايضا على المذهب الثالث فتدبر ذكر المكلف بالكسر
وضع على مسلك الاستطراد ليس كذلك بل كما ان لوجوب علم المكلف بالمكلف به ثم عن
المستدل وهو ابطال مذهب النقض كذلك لوجوب علم المكلف ايضا ثبت
ذلك ادلة على مذهب النقض لم يكن المكلف عالما بالواجب لكونه مبهما ولوازمه
ان وجوب علم المكلف بكل ما دخواه ولا حاجة الى ذكر المكلف ايضا فتبصر هذا
على اذا كان كل منهما نافيا في مقصوده فلا بأس باراد هما على ما لا يخفى
نعم ذكر المكلف لو احوج الدليل في ابطال مذهب من قال بانه واحد معين عنده انه
كان على مسلك الاستطراد اذ علم المكلف حاصل على هذا المذهب ولكن على مذهب
من قال انه هو ما يفعله المكلف لان المكلف بما هو مكلف بما يفعله العباد واما في
ابطال مذهب النقض فليس على مسلك الاستطراد كما لا يخفى ليس الدليل على علم المكلف

ما صدق على شئ وفي كلام الدليل ايراد ان تصديق المكلف ليس شرطا للتكليف الا
عدم الدور على ايراد انه لو كان الغرض اتيان المكلف بالمأمور به حتى يحصل له الثواب
لكونه مأمورا به ولو بعيد وقوع التكليف حتى يحصل الغرض بهذا الامر مع وجوب هذا الوجه
ايضا فانه لم يتبين ان مراد المستدل من علم المكلف هو تصوره بالمأمور به وهذا ليس
لم يكن شرطا للتكليف بعيد وقوعه لانه في وجوب تحصيله حتى يصح ترتب العقاب
العقاب عليه ولو كان المراد من كلام المحشي فما سبق لا يكون حل كلامه بهما على ما ذكرنا فتأمل
اقول هذا الدليل ما دان يصرف انه قد عرفت انه على مذهب المدقق لم يكن كثير
جدوى على اطلاق المحرر على المذهب الثالث باعتبار انه سقوط بارادته وحده بكل
ما فعله علم انه الواجب ولم يكن الفعل الآخر وعلى المذهب الرابع وجب حصول
لكن يسقط بالاخر فالصواب هذا الظاهر فليس شئ من المذهبين الخمسة حتى يحرر الدليل
ابطالا فتأمل ولا مدخل لشئ من الجوابين اللذين ذكرهما الظاهر انه اراد
الجوابين اللذين ذكرهما في المحل وعدم انه فاتهما عنهما ظاهر لان النقض والمحل
الظاهر ان النقض وارد عليه ايضا لان لهما ان يقولا ان هذا الدليل
لو تم لدل على وجوب رجوع كل من ذهب الى وجوب اتباع جميع الرقباء وهو خلاف
الاجماع هذا اذا كان الاجماع على وجوب واحد منهما سواء كان معينا ام مبهما ظاهر
واما لو كان الاجماع على وجوب واحد منهما لا على التعيين فيمكن ابطال النقض ان لهما ان
يورد النقض على الدليل بهذا الاجماع وان كان الاجماع في الواقع مناقضا لهذين
المذهبين ايضا ولا بأس به في ابطال الدليل فتأمل اول الظاهر انه ذكره
الاحسن ان يذكر لو حذف الدليل ومحل اذ لا حاجة لهما لكن يعرف ما ذكره المحشي ويقول
معقول حاصل الدليل انه لو كان الواجب هو مفهوم الواحد لا بعينه لوجب ان يكون
المحرم ايضا هو ذلك وكان فرض ظهور ذلك اولا نه على هذا المذهب ليس المحرم

ها ر ترکه هو خصوص فرد والکور ترک الجمیع الصادق ها ر ترکه هو احدها مهما لم یتم
بدن احدهما الذی هو متعلق الوجوب والذی متعلق التحریم او احدا و متعدد
او قیل ان المتعدد غیر معقول فانا نقول سهل اذ غایته ان یکون ما ذکره المستدل علی
سبیل التنزل والتسلیم وکمال لم یکون الرد بین الانکار والتعدد ما یستحب راجع بل یکون
صدق الوجوب والتحریم علی ذلک الملزوم فی ضمن فرد ما یکون متعلقهما متعددا او فی
ضمن متعدد واحد فیکون متعلقهما واحدا او علی التعدد لزم فی صورة التعدد التخییر
بین واجب وغیر واجب وهو یرفع حقیقة الوجوب وفی صورة الانکار یلزم
اجتماع التحریم والوجوب فی شیء واحد وانها متناقضان فتامل وخلاصة الجواب
الاول ان الواجب هو مفهوم احدها لکن لا نسلم ان المحرم انما هو ذلک المفهوم بل
هو خصوص کل واحد ولا یلزم من التخییر بین واجب وغیره اذا لم یجز بین المفهوم
وکل واحد حتی یلزم ذلک بل التحریم انما وقع فی افراده فی ضمن خصوص المتعدد
منه وهذا ظاهر اذا لم یلتزم علی الظهور ترجیح واما واستدل علیها بالنحو الذکور
فنقول انا لا نلتزم ایضا المحرم ها ر ترکه هو خصوص فرد واحد فقط ولا نجمع
الافراد لکن کل واحد من الافراد المخصوصة هو ها ر ترکه لا مفهوم احدها او ترکه
انما یکون ترک الجمیع الافراد وهو غیر جائز فتامل وحاصل الجواب الثانی انا نلتزم
المحرم انما هو مفهوم احدها لکن لما تعددت افراد احدها فکان الواجب هو احدها
فی ضمن قید والمحرم هو فی ضمن فرد آخر مفهوم احدها اذا تحقق فی ضمن ما یفعلهم کان
هو الواجب واذا تحقق فی ضمن الفرد الآخر کان هو المحرم فحاصل الواجب التخییر
بین الفردین فان احدهما اذا تحقق فی ضمن الفرد الذی فعله کان واجبا وفی ضمن الفرد
الآخر کان حراما فالتخییر بین الواجب وغیره بهذا الوجه مما لا محذور فیه فالواجب
علی کلا التقدیرین یکون هو مفهوم احدها واما المحرم فهو علی تقدیر الجواب الاول یکون هو

خصوص الافراد وعلی تقدیر الجواب الثانی یکون هو الفرد المتحقق فی ضمن الفرد فی الجواب الثانی نظر
الی ان مفهوم احدها الذکور ترکه لانه انما یتحقق ترکه بترک جمیع الافراد وهو غیر جائز فتعین المحرم
ها ر ترکه هو خصوص کل واحد فی الجواب الثانی نظرا الی انه ذکر ان المفهوم الصادق
الجملة ادرک الطبیعة تتحقق فی ضمن کل احد افرادها فی الجملة فلذلک جعل الواجب هو المفهوم
فی ضمن بعض الافراد وهی ترکه الجمیع هو ترک خصوص افراد فیصدق علی المفهوم انه لم یفعله
فی الجملة والذکور ترکه فی الجملة والا لم یتحقق ترک الجمیع الذی هو المحرم فتامل وقوله و
بعد ما صدق علیه اشاره الی الجواب الثانی یعنی ان بعد ما صدق علی کل احدها اذا
قلنا بتعلق الوجوب والتحریم اما علی کون متعلق الوجوب والتحریم واحدا آخر لزم تعلق
فلا یکون صحیحا علی ما ذکره المستدل بل یکون متعلقهما متعددا والا لم نجد وفی ذلک
ولا یستلزم ان یکون صحیحا عند الاشاعرة وهو لزوم التخییر بین واجب وغیر واجب بالنسبة
والتحریم بین واجب وغیر واجب بهذا المعنی جائز انما الممتنع هو التخییر بین واجب خاص
وغیر واجب کذا وهو سلم لکن کذا فتامل بهذا الوجه ووجه علی ان کل فعل
الکلام جواب واحد کما یشیر الیه وهو سلم لکن بل الظاهر من سوق العبارة ان
الکلام جواب واحد کما یشیر الیه وهو سلم لکن بل الظاهر من سوق العبارة ان
احدها الی قوله ظاهر بهذا الظاهر لکن لم نقل بالقول بمقتضی ما سبق واما علی
من نفی وجودها اه امر ممکن لم یقل انه علی هذا الرای وان لم یکن الکلی موجودا
لکن لیس ان بعد وجود فرده کفعل الفعل امر بهائیة عن الکلیات التی لوجد
لها فرد مسلم مع القول بمجرد ذلک لیصح تعلق الوجوب به فیجب علی المکلف ان یفعل
هذا الکلی فی نفس الامر وذلک بان یفعل احد افراده فلا اشکال وعلی ان یقول
ان الاعراض لیست موجودة لوجود افرادها بالذات لکنها موجودة بالعرض

لكن ان يقال الوجود بالمعنى المذكور لا يتعلق الوجوب بالكلي حتى يتعلق به الكلام لان الكلي موجود بالمعنى المذكور
بفضل احد افراده والكلام في وجوده في الخارج وبناء على هذا لا يرد شيء من الوجهين لانه لا يصح ان يقال
بالكلي الطبيعي في مطابق قولنا مشتاء وجوده في الخارج وبناء على هذا لا يرد الوجهين كما لا يصح ان يقال الوجوب متعلق
بالكلي الطبيعي لان الامر مفهوم الكلي ايضا فكلامنا هيهنا لا يوافق ما ذكره تما احد فتامل

قوله بانه عبارة عن وجوبه الخ اراد به ان الكلي المكلف به كصلوة مردد بين افراد هذا المفهوم فظاهر الاطلاق
وان اراد به كلي كصلوة مردد فالمقول انه ايضا كلي فاذا لم يكن الكلي موجودا في الخارج ولم يصح ان
يكون متعلقا للوجوب فيعود الكلام فيه ايضا ولا يندفع الاشكال الا ان يقال ان الواجب
ليس كصلوة مردد بين الكل بل مفهوم احد الافراد ايضا فاذا وجب فعل واحد لم يترك الا فراد
على سبيل البدل وفرق بين ان يكون الواجب هو مفهوم احد الافراد او يكون فعل احد الافراد او
ترك الفرد على سبيل البدل فتامل ثم لا يخفى انه بناء على هذا التوجيه يكون معنى تعلق الوجوب بالمفهوم
هو وجوب تحصيل فرد ما كما صرح به المحشي فيما يأتي على الوجوب بالفرد والظرفية اعم من الوجوب بالفرد فلا يرد
ما ذكره المحشي عادة ان قول الشارح على ما قرره المحشي وهو ان الوجوب يتعلق بالفرد على سبيل البدل على
ما سنشير اليه انفا لكل ما كان واجبا كان الامر كذلك فلا يكون هذا صحيحا من جانب المتن
لانه ذكر جوابين وبناء على هذا التوجيه لا يكون الا جواب واحد فالظاهر ان لفظ
المتن اورد الجواب الاول على مذهب من قال بوجود الكلي وذكر قول الشارح بناء على عدم
وجود الكلي فتامل قوله والجواب الثاني مبني على ان كل واحد من افراد الكلي (الكلام)
جيد اما فعلا ما ذكرنا لكن ذكره هيهنا من ان الواجب على القول المذكور هو خصوص الافراد
بعيد لان الظاهر ان المتن يقول هيهنا بوجوب احد افراد الكلي خصوص الافراد ولا يمكن
المناسب لكن سيجيء منه ما يدل على ان مراده ما ذكرنا فتامل قوله وتعلق الوجوب
اخ للمخالفات وهو ان الوجوب الاول مع الملازمة والثاني مع بطلان الثاني في المتن
الاول فتامل قوله ثم بناء الخ يرد عليه ان جواب بناء ما قرره واما على ما قررناه

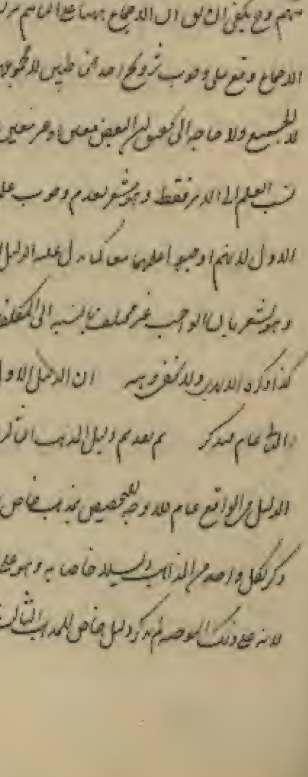
ان في الجواب الثاني ايضا كان الواجب هو مفهوم احد ما فلا اشكال ولم يتوجه ما ذكره
والحق ما ذكرناه فتامل قوله ودليل توهم ان هذا هو مذهب الخ حاصله انه على هذا
المذهب ان الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فاوجبه عليه وبناء على هذا لم يوجب الله تعالى
شيئا عليه اصلا اذ يجب الوجود على تقدير ان يفعل هذا كان هو الواجب عليه وان يفعل ذلك
كان هو الواجب وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء ولم يوجب شيئا معينا على احد
منهم وان علم ما يفعله كل احد هذا وعلى ما قررنا من ان الواجب هو المفهوم في ضمن الفرد كان
الفرق اظهر لانهم لا يقولون بالمفهوم اصلا على ما قالوا اسقط الوجوب بالفرد المعين فتامل
اشارة الى ان الشق الثاني وهو ما يكون متعلقا واحد اغير معقول بل الصحيح
هو الشق الاول وهو ان يتعلق متعدد ودفع للمحذور اللازم مع بقوله والخيري واجب
والاحسن العبارة ما قلنا من ان المراد ان هذا اي فرد ما كان يكون متعلقا واحد اغير معين
بل يكون متعلقا متعددا ولا محذور فتامل ثم ان المراد من الاباحة ما يكون واحدا
اذ يصح ان لا يكون واحدا او الافظ هو ان متعدد وما صدق عليه احدا لا نسلم ان يكون
متعلقا واحدا او كيف يكون متعلق بامر متعدد واحد فتدبر قوله لان المفهوم
مع قطع النظر عن الافراد ان اراد به المفهوم بشرط لا يكون من ضمن الافراد فظاهر البطلان
لان المفهوم بشرط لا ليس الكلي اصلا فكيف يصح ان يكون متعلقا للوجوب وان اراد
المفهوم لا بشرط القسمي فهو احد من الافراد فهو الذي يقول انه واجب لا يكون مع الملازمة لان
يقول انه يكون مع اللازم على تقدير ان يكون المفهوم بشرط لا لانه بشرط لا ذاتا او انه يكون
لانه يكون المفهوم بشرط شيء واجبا في ضمن فرد وغير ذلك فرد غير ذلك الفرد ويكون
في المفهوم لا بشرط ايضا الذي هو الا بشرط والبشرط شيء فرد لانهم لم يسلموا عدم امكان الكلي
كون المفهوم لا بشرط والبشرط شيء واجبا وغير ذلك جايز الترك بالكلية فتدبر وبناء
الجواب الاول على حمل المحشر عليه كما مر سابقا فلا يرد على الواحد لا يجب الا احد

كما هو ظاهر وكذلك الجواب بان المراد ان منع اللازم مبني على حمل الواحد لا محسنة على المفهوم الغير المنطبق
اذ الوحظ في نحو هذه الجملة قطع النظر عن كونه فردا ما في الخارج فكل منع كونه محرما فانه مبني على ما هو الظاهر
منه من كونه جائزا تركه بالكلية فان ذلك المفهوم الملحوظ كذلك ليس بذلك ومنع بطلان التالي
مبني على الحمل على المفهوم المذكور لان المراد بقوله اذا لوحظ كتعلق فرض الفرد فان بعد ذلك الملاحظة
يحكم العقل بانصاف ذلك المتعلق به الفرد فاذا اتصف الفرد بكونه جائز الترك اتصف المفهوم
ايضا واما اذا لم يلاحظ كتعلق فرض الفرد فلا يحكم بوصفه بما ذكر ومنع بداهة بطلان التالي
وبكل بعد لان ملاحظة كتعلق في فرض الفرد ايضا يحكم بمنع كونه محرما فانه مبني ما هو الظاهر
من كونه جائز الترك بالكلية الذي هو قضية السلبية مبني على الحمل على جائز الترك في المحرم للاسلام
الحمل على معنيين فتامل لان كون مفهوم احدها واجبا في ضمن فرد اه لو كان هذا
لا يكفي في ذلك فانه مقول المستدل بهذا الى انه لو كان الواجب هو مفهوم احدها المتحقق
في ضمن فرد كان المحرم ايضا هو ذلك لان قوله الدليل وهو لا يتم الا لو جاب الايتاء غير فلا يصح
ما يذكره انه لو قرر كلام المستدل بان يقال ان كان الواجب هو احدهما فلا يصح التخيير
بين الواجب وغيره وانما يلزم التخيير لو كان كل منهما هو المفهوم لكن في ضمن فردين فيكون
المستدل قد غلط بذلك فلذلك يمكن للمازم ان يقول انه لو كان الواجب هو المفهوم كان
المحرم ايضا كذلك هو ذلك وكانه مبني ذلك على الوجه الاول الذي ذكرناه في توجيه الملازمة كما ذكرنا
هناك لكن لا يخفى ان هذا انما يلزم على تقدير العدد المذكور وهو ما اذا لم يكن احد الملازمة مستدركا كما تقدم
الملازمة ايضا فانه على الارادة المذكورة يصح ان يقول المستدل فيما لو لم يتعلق به المستدل فيقول لكن
توجيه عبارة الشرح هكذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر بيانه ان حاصل
الجواب هو ما ذكر في توجيه الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمحرم
من ذلك هو خصوص المعين وقوله وتعدد ما صدق عليه اه اشارة الى دفع ما
قد يتوهم هنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن الفرد فاذا كان في ضمن فردين يلزم هناك اجتماع
الضدين والوجوب بشيء واحد وارتفاع حاصل الوضع احدها واذا تعدد ما صدق عليه فلا يلزم
في ضمن فرد بعينه التكليف بالمحال بشيء منهما ولا يكون المحرم الا ما تركه هو الفرد الحرام
يلزم الحذور بل يكون المحرم غير هو الافراد الاخر وبهذا اندفع ما قد يقال ان تحقق المفهوم في ضمن فرد

يحقق في ضمن الجميع ولا يخفى ما فيه لان الكلام في ان الواجب هو المفهوم باعتبار تحققه
في ضمن الجميع او باعتبار تحققه في ضمن واحد والمقدر باعتبار الاول كما هو
عليه في ضمن فردين وعلى الوجهين لا اضطراب في الدليل اصلا كما لا يخفى ولا غبار ايضا في الجواب
كما قررنا فتامل لو اريد بكلامه في الملازمة بان الحمل على المفهوم المتحقق في ضمن احد الافراد لم يندفع بذلك
ما توهم من ان على تقدير صحة الجواب بهذا المفهوم يرجع هو ايضا في ضمن احد الافراد
والمحرم هو خصوص الافراد وقد مر بان الواجب هو ذلك المفهوم والمحرم هو ذلك
لكن مبنى هذا على حمل البدل والا لكان وجيها فتامل وبهذا يندفع ما قد يقال
ان المستدل اراد ان كل واحد من ان يكون الواجب هو المفهوم والمحرم غيره يلزم المحذور
من الواجب وغيره كما ذكره المجيب من وجوب المفهوم والمحذور من خصوص الافراد يلزم المحذور
من الواجب وغيره وانما يلزم التخيير لو كان كل منهما هو المفهوم لكن في ضمن فردين فيكون
المستدل قد غلط بذلك فلذلك يمكن للمازم ان يقول انه لو كان الواجب هو المفهوم كان
المحرم ايضا كذلك هو ذلك وكانه مبني ذلك على الوجه الاول الذي ذكرناه في توجيه الملازمة كما ذكرنا
هناك لكن لا يخفى ان هذا انما يلزم على تقدير العدد المذكور وهو ما اذا لم يكن احد الملازمة مستدركا كما تقدم
الملازمة ايضا فانه على الارادة المذكورة يصح ان يقول المستدل فيما لو لم يتعلق به المستدل فيقول لكن
توجيه عبارة الشرح هكذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر بيانه ان حاصل
الجواب هو ما ذكر في توجيه الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمحرم
من ذلك هو خصوص المعين وقوله وتعدد ما صدق عليه اه اشارة الى دفع ما
قد يتوهم هنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن الفرد فاذا كان في ضمن فردين يلزم هناك اجتماع
الضدين والوجوب بشيء واحد وارتفاع حاصل الوضع احدها واذا تعدد ما صدق عليه فلا يلزم
في ضمن فرد بعينه التكليف بالمحال بشيء منهما ولا يكون المحرم الا ما تركه هو الفرد الحرام
يلزم الحذور بل يكون المحرم غير هو الافراد الاخر وبهذا اندفع ما قد يقال ان تحقق المفهوم في ضمن فرد

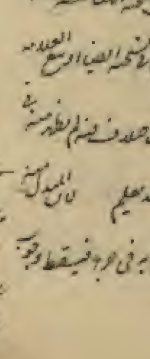
بالوجوب وهذا في بعض نسخ شرح المصنف وهو له ولو كان المحترز حينئذ قال قوله خلاف
الاجماع في ذلك هم اه ولعله لو كان الاجماع على ذلك فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره
المستدل لان الكلام لا يكون ان يتزوج احد الكفوين واجب مخير وقد وقع الاجماع
على وجوب واحد منهم فقط على ما ينبغي ان يكون في الجميع لكن قال الهندي قال ان الاجماع
انما هو على وجوب تزوج واحد منهما لا محترز وهو محتمل ان يكون الواجب معينا او منهما
لا يبطل الاول بان المحترز ما فعله حيث انه الذي يؤدي مذهبه هذا او يمكن ان يقال المراد من
الكشف ان ذلك يقتضي الاجماع على انهم تركوا البعض المعين لبعضهم ما ذكره سابقا حينئذ
ثبت بعد دعوى الاجماع المذكور ان الواجب هو الواحد المبهم فيكون انهم تركوا
الواحد المعين من حيث انه غير معين واجب لكنه لا يخلو ان يقال ان غرض
المعين هو ابطال مذهب من قال ان الواجب هو الجميع لان هذا الدليل انما هو
منهم ولم يكن ان يقال ان الاجماع ههنا على انهم تركوا البعض لا الجميع الا انه يمكن
الاجماع وقع على وجوب تزوج احد من طيبين لا محالة وهو يقتضي انهم تركوا البعض
لا الجميع ولا حاجة الى كون المعين بعض معين وغير معين على ما ذكرنا فتامل

نسب العلم الى الامر فقط وهو شر لعدم وجوب علم الماموم فلا يخص من جانب الامر
الاول لانهم اوجبوا اعلامه كما دل عليه الدليل الاول والجواب قيد العلم بالواجب
وهو شر بان الواجب غير مختص بالنسبة الى المكلف للجميع من جانب الامر الا
كذا ذكره الآمدي والمنتهى وبه ان الدليل الاول والثاني لم يدل على عدم وجوب الاعلام
الا على عام معذور لعدم دليل المذهب ان قلت اه ان رجع ما فعله العلامة بان
الدليل الواقع عام فلا وجه للتخصيص بهذا خاص رجع ما ذكره الشارح بان الظاهر ان
ذكر كل واحد من المذاهب السبعة خاصا به وهو على ما وجه الشارح لكن كلام العلامة
لانه على ذلك الوجه لم يذكر دليل خاص للمذهب الثالث وايضا لو كان هذا الدليل عاما



الاول علم بين بينهما فرق الا ان يستبد ذكر التكليف الصبا بمانك وتركه ههنا وجوب التتبع
ثم انه يجب عليه ان يحكم على التكليف بانه هل هو مشروط او مطلق فنقول لان الامر اذا تعلق
بشئ ان لم يكن ان هذا الامر كان اسكالا بديهيا ولا تعلق لم يكن الواجب هو الواحد
المبهم اذ نقول لانك الواحد المبهم امر متحقق في نفس الامر ولا يمكن تعلق الامر العلم به لكونه
بديهيا مع انه يجب على الله تعالى تكليف الكافر بالايمان وبديهة الاستحالة لا يمنع من تعلق هذا الامر
واجبا ام لا والجواب هو انا لا نسلم انه لا يصح تعلق العلم به وانما يمنع منه ان لو كان
متوجها مع العلم بان الواجب هو ذلك ايضا لكن لا نسلم ان هو ما قرره الشارح
فنقول والجواب لم لا يجوز ان يعلم الامر اما كان يحمل العلم على التصور وحده
ثم ان تصور الامور به لا يكون مشروطا بصحة التكليف والا لزم الدور على ما سبق
وان سلم كونه واجبا يكفي تصوره بعد وقوع التكليف واما علم الامر فانه مشروط بوجود
التكليف وصحته فلوجود هذا الفرق بينهما زعم المستدل ان يكتب علم الامر فقط
وفصل مرجوب علم الامور ايضا وذكر وجهه لانه اذا كان علم المامور واجبا
وان لم يكن مشروطا مطلقا به هو كون الواجب واحدا لا بعينه
ولا اثر للشرط وعدمها فيه وكانه لهذا المستدرك في الحاشية وقال ان وجوب
علم المامور بالمكلف به باطل انتقاضه بوجوب وصول التكليف الى المكلف
ولا يكتب تصديقه بل يصح العذاب عليه لسبب عدم التصديق اذا لم يكن مشروطا بقوله
هذا وفيه ما فيه اذ لا شك ان علم الامر الذي يعقل انه واجب هو تصوره
المامور به لا التصديق فليكن في جانب المامور ايضا هو التصور واذا حمل
التصور فلا شك في انه يكتب حصوله ولو بعد التكليف لاستحالة تكليف الغافل وقد
يرد النقض على الاستدلال كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من ان الصور المامور بها مشروطة
لوجوب التكليف وصحته والصور الامر مشروطة وانما مسلم الوجوب فيما يمكن

وليس عدم شرائط تصور المامور للجهل انه علم الامر لعدم لزوم تكليف الجاهل لانا
لا نحكم العقل بلزوم وصول التكليف وفي وقته فلا يلزم الدور ولا نسلم ان
وقوع التكليف على تصور المامور له وتصور المامور له موقوف على وقوعه فيلزم
الدور لانا نقول آن واحد والمخاطب من الامر متصور المامور به مع التكليف
فيه ولا دور والحاصل انه يصح اولا التكليف الظاهر ثم بعده فهم المامور
به تعلق به التكليف الواقع فالمخاطب المامور به تعلق به التكليف الواقع ثم
يكن مكلفا به في الحقيقة اذ التكليف الغافل محال واعلم ان التكليف
الواقع موقوف على تصور المامور به وما مر آنفا في الظاهر ظاهر مع تصور
المخاطب انما موقوف على علم الامر فقط وهو لا ينفع المستدل اصلا فتامل وما قررنا
لك انه لا يمكن حمل العلم في كلام المحشي على التصور بما اولا فلعدم ورود الازم الدور
مراده انه ليس شرطا لصحة الخطاب لوضوح عدم الدور كما ذكرنا وانما قيدنا
بقولنا بل حكمنا بانه شرط لصحة التكليف لما ذكره في توجيه الاصل فتخاجا
بخلاف ما لو حمل على التصور فان فيه ما مر وكما حمل العلم على التصور كما ذكرنا وطلب الامر المراد
الخفي في الحاشية الى بعض المتعلقة بالاصل الاول من الحواشي هو ما قررناه بانك من
ان حمل العلم على التصور او الحمل على التصور لم يتبين الغفلة عنه ههنا وكما ذكرنا
فتامل في المقام فانه من المهمات ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان حكم الواجب المؤجل
بهذا الكلام اورده الشارح العلامة وكانه لم يكن في نسخته ههنا لفظ المشتقة
ولكن وجدنا بخط الشيخ المرحوم وانا المخفي فقد نه لم يكن في نسخته ايضا وضع العلامة
ولم يلتفت الى ما في النسخ والله اعلم والغرض ذكر ان قد تعلق الامر بالمؤجل
وان الداعي مع حصول العلم بعد الحاصل بعد العلم المراد والله اعلم ان المبدل
هو الذي قلت انه انما يثبت بالفعل وانما اذا اتى به في وقته فيسقط وجوب



الدال والمدلول منه فلا فراد انتفاء وانتفاء الشيء وهو ظاهر على تقدير تسليم كون العزم
بدلا بهذا لم يذكره السيد الشريف نعم والاولى حذفه اذ لا فائدة في منع كونه بدلا بل
منافشة في اللفظ وذلك لانه ان لم يطلق عليه البدل فلا شك في انه احد فردي
الواجب المخير فح نقول انه لو كان لك لوجب ان يتأدى الواجب به والعلم التعدد وغير
معقول منه لانه اذا كان المخير من الفعل والعزم في بعد الجزاء الا فوائي شيء هو وبهذا
فشي من الاراذل لا مدخل لمنع كونه بدلا في الواجب بهر ما ذكره ولان قائل مندفع
به الايراد الاخير لانا نقول ح ان المخير وقع على الفعل ومن العزم في بعد الجزاء او ترك
الجزاء ولا محذور في تعدد وقوع او نقول ان المخير وقع على الفعل ومن نحو العزمات
ء لذلك الا فراد ولا محذور فيه الهم الا ان يقال ان على تقدير تسليم كون العزم
اذ معقول ان البدل عن الفعل هو احد من العزمات لذلك الا فراد او نحو جهاد ولا
محذور في تعدد وقوع هذا الوجه بان شركان لكنهما خلاف التحقيق والتحقيق ما افاده
اولا فتامل ويكفي لمن ان يقول على تقدير كونه بدلا لكون مفاده الايراد الثاني بناء
على ان البدل لا يكون معددا ممن ان يفعل شيء بدلا عن شيء وكون كل منهما
بدلا سفلا او ذا بالشيء الاول قد اتى بالبدل وسقط عنه البدل فلا وجه للتأمل
فكان ههنا مجال ان يتوهم ان تعدد البدل ههنا بهذا الوجه فلا يكون جاريا
واما اذا لم يطلق عليه البدل فلا وقع للايراد اصلا كما لا يخفى ثم كونه بدلا انما هو
لادفع الايراد الثاني فتامل اي كونه بدلا يسقط به الغرض لا كون وجهه
الى الوجه فلانه اذا لم يسق بصفة التكليف اخر الوقت كيف يكون اول الوقت
وقت الوجوب اولا وجوب فيه فعلم ان المشار اليه هو مجرد كونه بدلا يسقط به
الغرض وذكر العلامة الحلي ره في النهاية ان نقل عن الكرخي خلافه حيث ذهب الى
ان الصلوة المعقبة لفجر اول الوقت موقوفة فان ادرك المكلف اخر الوقت وهو على

صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا
حكى ابو عبد الله البصري ان ادرك المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين
كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وبهذا شبيه من الكفاية الاولى ح حكى
ابو بكر الرازي ان الصلوة معلق وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان
يضيق وقتها وانت خبير بان ما نقل عن الكرخي في المشهور ليس من القول
بسقوط الفرض اصلا فلذلك لم يجعل الشارح قوله فرضه اهو مجرد كونه نفلا حتى يرد
المشهور اذ لا واقع للاسبين الاخرين اصلا وح لا وجه للايراد الذي
اورده الخبيصي اصلا كما لا يخفى وعلى ما يحتمل ان يعلق الوجوب الخ اه الوقوف على الوجهين
انفي الاول لعموم الدليل واسقوط الوجوب عدم لحق الوجوب فرضه وههنا
يحتمل انه قد لحق مرة الازل وجوب لان الوجوب من تمام مفاد خطاب
الله تعالى قديم عند بعضهم فاصل الوجوب لحق الازل وانما تدرجت تعلقاته فيما
لا يزال فظاهر اد بسقوط الوجوب عدم تعلقه بفعله فعلى الاول من الكلام عليه
ولم يتعلق بحق الوجوب اصلا فاصل السقوط على عدم التحقق وعلى الثاني
الدحق عندهم وحمل السقوط على ان الوجوب المتحقق لم يعلق به وانما اخرت
لفظ السقوط بهذا اغاره لوجه الكلام فتامل واورد على الكرخي اه
بهذا الايراد ومن الشارح العلامة قال وفي كون المقدم واجبا مما يحتمل
وقت الوجوب اخره نظر اشتهر وبهذا الحيثية بين احدهما ان يكون المراد
بهذا ان الكرخي يقول بكون الوقت ح لا يكون المقدم واجبا
اذ لم يفعل فرد قبله وح لا يرد عليه ايراد ما نقل عن الكرخي لانه على ان وقت
الوجوب اخره على الكمال ان يكون مذهبه ان لا بد ان يفعل في اول الوقت
البتة ثم ان بقي الى اخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا عليه من الواقع وان

خصوص الخبر الاول وقال الوجوب بستة لخصوص بان من الوجوب بقدر وقت كون تاركا فيذلك الوقت
عاصيا كما مر واذا عصى فى ذلك الوقت خصوص الوقت فلا وجوب للقضاء لسقوط العقاب
مع الذنب الحاصل بترك المعصية وكذا ذات الشق الاول لا على منع الاجماع والاسلام فيه الكون كل قضاء
عصيانا ولا يخفى ان ملك الدعاوى ليست عين المستدرج فيه بل دعاوى مستلزم للمستدرج
ولا فساد فيه اذ كل دليل لا بد ان يكون كذلك قال والظاهر هو الاول اى ارادة وجوب القضاء
فيما ورد فيه اذ كل دليل لا بد ان يكون كذلك قال والظاهر هو الاول اى ارادة وجوب القضاء
المخصص بان البدل انما يتبع مبدله فى حكمه وجوب الواجب اصالة قال شارح كما لو فات
اوجب عليه الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق قال
تركها قيد فى اى جزء فقد اوجب عليه العزم على الاتيان بها فيما بعد وفيما بعد
التخيير انما يكون بين الاتيان بالفعل والعزم كما فى التخيير بين خصال الكفارة فى الواجب اصالة اى بعد
الصلوة لكن ليس تركها المكلف وحيث ليس تركها العزم المذكور قال وذلك كما يتحقق اصل
موضوع الكفارة عن تركه فى الصلوة على الميت واجبة اصالة لكن ليس تركها ملزوما للمكلف
الا اذا تحصل الاثم بعدم الاتيان بها والتخيير انما يتبدء على الصلوة وتحصل الاثم المذكور
على وجوب تحصيل سبب عزم تركه انتهى وقد يعترض بان الوجوب شيء يحكم بوجوب ترك
ذلك وحرمة عليه بسببه شيء اولا كالصوم الذى يجب بتركه الكفارة فاذكره من انه واجب اصالة
وليس بحسن اسناد الى من فعله واما اذا لم يكن كذلك بل كان لم احسان اخر الشيء اذا كان
عاريا سببها كالصلوة والعزم فليس بحر الا الواجب المخير وما ذكره من ان الصلوة واجبة
اصالة والعزم سبب عزم تركها عائد يرجع الى تحصيل بل نفس بل الصلوة والعزم زائد فجزاء
الاول ومن خصال الكفارة تفاوت كثير فى المقام فصلا فتامل على ان لو كان
هذا الوجوب منفعا ازلم يثبت حكم خصال الكفارة بالفعل والعزم واما بثبت
لو لم يكن الاستدلال لخصوصية الصلوة كذا قال شارح الشرح والظاهر انه لو حمل على المنع

بالمنع نحو ابان لا يكون بناء ما بعده من قوله الهم عوايا واحدا فتامل وعلى الاحتمال
الاخير اه كان شارح الشرح حمل الصوم فيما هو المشهور من الاتيان به الصحيح تماما
بالنسبة الى القبول العزم عليه فلذا زعم ان العزم يحصل الاتيان بالصوم كما مر اذا بالقصد الى امر
الاعتقاد بكيفيته وصحته وبهذا لا يسلم العزم على جملة على ما ذكره المحشى وعلى ان لو كان
من احكام الاتيان اشاره الى ان مراد الشارح من كون العزم من احكام الاتيان كونه ملزوما
لا ازمنا وان صح لا عليه ما يرد على شارح الشرح مراده من وجوب العزم عدم كون
الترك لا ما هو الظاهر منه وقال شارح الشرح وح لا يستقيم التفريع بالفاء لان عدم العزم وتحريم
الترك شيء واحد كما لا يخفى وانت تقتضى هو التفريع بالفاء اه والعلى شارح الشرح على
تقدير تسليم ارادة ما ذكر من الدليل وجوب العزم والا لكان فائدة بعد ان فرض بعد التفريع
الغرض عليه بان عدم العزم لو كان مستلزما للحرمة كان الدليل على ما اذا عدم العزم مسلما للتحريم وهو غير
جائز فيكون العزم الغير حاصل فيكون العزم واجبا وهو المطلوب لكنه غير مسلم اذ لقائل ان
الاصل فتامل لا يسعى ترك الاحكام ان الواجب لا يعاقب كذا فى بعض حواشى شارح
هذه اى تشبه وفى نفسه القائل ان الاصل بعد ان ثبت ان الواجب وتوجه ان ترك
قد يطلق على الشيء بعد انه لا حكم بعده كما فى السؤال الذى ذكره وسمى بعضهم فاذا تحقق ان ترك
ان لا حكم بعد عدم الترك اى لا عزم على الفعل فيكون كون ترك عدم العزم وعدم الصلوة
بهذا وقد عرفت ان عدم لزوم المغير غير جائز بعض عدم التصديق لا عدم العزم
فيكون المراد بحرمة الترك ههنا عدم التصديق بترك الترك اى عدم التصديق بالفعل فتامل
على العزم ههنا على التصديق وهو ظاهر اذ المراد ههنا هو العزم والارادة لا التصديق
وقد يستدل بعض المحشين على مذهب الشارح بانه لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل فاذا اخل المكلف فى
ذلك الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لكان اثما عند عدم العزم لم يكن تارك الواجب الا اثما
بدل عن اثم واحد وهو رفع حقيقة الوجوب والتالى لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم ان يتوى الوقت

الشرح من الاصل

وما قبله قال لمسل الوقت حاضر الركه لانه الى اول وقت الحائض انه غير عاجز والا لكفى
ضعف الاحتمال اه الاول قلنا نقول ان الواجب هو ما يدوم تاركه بوجه ما لا بالفعل
كان وجه نقول لو ترك المكلف هذا الفعل بقدر وقته لانه الى اول الكان اما دموما
كحق الوجوب والعلة والاعلام انه اذا ادرك من بعض الوقت وجاب فيه ما كان انه
دموما اليم كما لا يخفى فعلم كونه دموما فرضه الصورة لا يعرو وجوبه عن ان
يقع الوقت يعرف الواجب بعرف الواجب بما يدوم تاركه في قدر وقته الذي يسع فعله
ثم يقع وقته سبب للعقاب كما يلزم من القض وقد اورد ما ذكره الصلاة فان قلت ان الوقت
المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف قد الواقع هو ما بقي منه لا عن تمنيه بعد موته
الم وهو ظاهر وح فيصدق عليه انه تارك له في قدر وقته الاول فلا يكون
انما وانه بعض الوجوب فظاهر قلت المعتبر الوقت المقدر لكسب طل المكلف وهذا
وقت وعد الواجب عنه بهذا المكلف ازيد مما كان منه فلا يصدق عليه انه تارك
في قدر وقته كسب طلبه فلا يلزم ان يكون انما ولا يرفع ذلك حصة الوجوب ولم يكن له
طل السلامة وتركه فلا يدرك انه اثم فاعلم واما انه فلان الوق على الوقت وما قبله
ما عتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا واتما بالواجب
وان اثم كما في انه لا اثم تركه بهما الدرجة والاصرحة بر فالحق الواجب هو المخصوص
الفعل والعزم على فعل واجبا مرحت انه يدل له على اذا ادرك الفعل اول الوقت ولم يخطر بباله
الفعل ولم يلتفت اليه اصلا فلا اثم به وتركه العزم قطعا وكذا اذا التفت الى الفعل
ولم يلتفت الى الاتيان به وعدم نعم اذا التفت الى ذلك وخطر بباله ان وجب
عليه العزم من حيث انه واجب فصوره لم من حيث انه مدلول عليه بالفعل على ما عرفت
في وجوب العزم على هذا الوجه الخ وله وجه وفي اخبارنا المروية عن اهل البيت عليهم السلام
ما يؤيده فتامل من ادلة المضيقين ما حاصله انه لو كان واجبا في اخر الوقت

بعض من ذكر اخر الوقت وقد اتى به فانه لو اخر الواجب ان ذلك انما لوم لو تعلق وجوبه
اخر الوقت كذا في شرح الشيخ وقد يظهر ان هذا الوجه احسن واظهر لكن ما ذكره السيد الصدر
بعبارته اشرح وجه ان انه لا لوم انه بهذا الم يعلم من الدليل المخصص وانما يعلم منه
الوجوب فقط كما لا يخفى اقول الدليل الدال على ان كون الواجب مضيقا هو ان
الى الوقت المدرك وح فلا حاجة الى السدل لانا نقول بهذا البعيد انما اول فلعبده
واما ثانيا فلان الوقت المدرك المذكور سابقا هو تمام الوقت ولا يصح ان يكون
المراد انما اخر عنه الا ان يحتمل الاقدام واما ثالثا فلانه كون الكل مدة اخره
عن الوقت المدرك وضع ذلك لا يكون عاصيا بان يكون وقته كسب طلبه ان يترك
جميع الفعل وان كان القض من تمام الوقت الا ان يخصص بان الوقت المدرك
يكون كسب طل الموت بعد انقضاء ما يسع الفعل منه او بعد قوله الله بعد
منه وبالجملة هذا الوجه يحتاج الى تكلف جدا فلم يلتفت اليه المحترز واما قال الاول
اما عن جانب ان عروض الصفات قد تحقق كل منها يمنع الاخر على ما ذكره بعض العلماء
واما عن جانب انه اذا اخره اليه فقد اخره عنه ايضا وبهذا اذا فات فتامل
ان شرح عضد اتفاق الظاهر من كلام الشرح والمقض ان العصيان اتفاقي سواء
اولا يت وقد صرح بذلك بعضهم كما سيجيء بعض المحققين قال اذا لم يمت في العصيان
نظر وقد صرح العلامة الحلي رحمه الله بانه على تقدير عدم الموت كما سيجيء تحقق
العصيان بهذا واطلاقه يقبل بالعصيان وبهذا القبيل ما لو اراد
نظر انها اجنبية ثم ظهرت انها امرأته او قتل جلد نظر انه بريء ثم ظهر
قد جاز له ذلك فاعلم واطلاقهم الكلام يقبل العصيان فتامل وبهذا لا يضمن الاخير
والتامل فيه مجال نعم اذا ظن البقاء فلا يضمن فتامل الا ان يريد القائل
وجوب نية القضاء فيكتب لانه على هذا ايضا لا يصح الا ان يكون معنويا لانهم لما اصطلحوا

ان القضاء ما فعل خارج وقته الواقع قالوا ان هذا ادا ووجبت نيته ادا والعاصر
لما اصطلح ان القضاء ما فعل خارج الوقت بسبب ظنه فان هذا قضاء ووجبت نيته
القضاء وان فعل نيته ادا ان كان النزاع في تسميته ادا وقضاء بالعطا كان الخلاف في وجوب
نيته ادا والقضاء والصحيح انه لا يجب نيته القضاء ولا الادا لان الله تعالى لم يوجب على العاصر نية ما
غير انه اصطلح على ان القضاء في مصطلح العموم اسم لما فعل خارج وقته بسبب ظنه بناء على
ما ذكره من الدليل فالمراد انه لا حذف في المعنى اذ لا محذور في كون التسمية قضاء
اصطلاحا مع الاذن ورد وجوب نية القضاء بزعم ان عند اعداد العموم ايضا
رفع النزاع معهم بالعموم لم يعتد باذنك والعبرة الوقت الواقع وما ذكره من
الدليل مدفوع وبهذا يعلم جواب ما يقال المراد انه لو قال لو وجب نية القضاء
وانه يترتب عليه احكام القضاء مثلا كان يكون فضيلة اخص من فضيلة الادا فان
النزاع صنعوا لكنه بعيد ولم يقل به احد وهذا الا بعيد وفيه على الوجه الذي مر بيانه
النية لا دخل لها اصلا كما لا يخفى او يقال المراد انه لا نزاع مع العاصر في التسمية والاصطلاح
فلكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل
احد بوجوب نية القضاء بذلك المعنى بل لو وجب فقصد الادا والقضاء في
النسبة فانهما قصدا بالنفي الاخير لا ما اخيره العاصر فافهم وبهذا اندفع
ما يقال لم يرد حاصل كلام الشارح والظاهر كما لا يخفى ان مراد هم ان العاصر زعم
ان الفعل في هذا الوقت قضاء ولبس ذلك اصطلاحا حاصلا بل زعم ان في متعقد
العموم انه كذلك ان يكون كذلك لان المعبر والوقت المقدر لم في الادا والقضاء
ما يكون بسبب ظن المكلف وبهذا صار الوقت بسبب ظنه مثل ذلك فيكون هذا اخبارا
عن الوقت المقدر له اولا فيكون الفعل فيه قضاء ورد عليه المعبر هو الوقت
بسبب ظن المكلف ما لم يعلم خلافه وبالجملة المعبر ظن جل الفعل لا فيه وهو هو لم يعلم

ان الوقت هو الوقت الا ان يكون الفعل فيه ادا وهذا اخر الرابع يكون خلل فيه فتامل
لعدم ظهور فساده الظن يكون المعبر وكونه قضاء وهو ان معتقد الفاعل عند فعله انه في
خارج وقته سواء كان وقته من الواقع ام لا وفق الصدر والدليل على كون قضاء

١٢٥ لاعتقاده انه خارج الوقت وفاته حينئذ يكون ادا واذا الفاعل معتقد في الوقت
وقته وان اعتقد سابقا انه خرج الوقت والعبرة به كما ذكرنا فقد برهم لا يكون الدليل
الذي ذكره المحشي هو ما ذكرناه في توجيه مذهب الفاضل وجواب الكل ظهر
السبب على ما ذكره المحشي من الدليل لا دخل له والظاهر ما ذكرناه فتدبر الشارح اذا
اعتقد قضاء الوقت ان كون الوقت مقتضى ذلك الوقت اي فعل وقوله زيد معلق
باعتقد او قبل خروج الوقت ويكون متعلقا بالقضاء اي اعتقد القضاء
الوقت قبل القضاء الواقع فتامل وبهما ما ذكر من جميع وقته بما حتياره
للاحتمال ان الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو الوقت الذي ذكر فيه بما حتياره
لذلك ينبغي ايضا خروج لصدق امر بركه في جميع وقته بما حتياره فيكون قضاء
النسبة لانا نقول المعبر هو الوقت بسبب ظنه لا الوقت الواقعي وهو ما ذكر بما لذلك
في جميع وقته بسبب ظنه فلا يلزم العصيان كما مر فتذكر الشارح لان الاخر
جايز له ولا تاثم بالاجماع يرد عليه ان التاخير وان كان جايزا لكن لا يخفى
ان مجرد اللام سبب ترك هذا الواجب وهي قبل ان يتم لكي اتاثم لسبب الباعث
فاذا اتى بالفعل بعده فقد اتى بالواجب ولا اثم لكن اذا اتفق موته
ولم يات به فقد اثم لترك الواجب لا لتاخره وليس هذا ايجابا بناء على ان الوقت
ليس بما حتياره لان له ان يفعل او لا فقد ترك بما حتياره فلذا يعد كونه اتما
لذلك وهذا نظير ما قالوا ان ترك مقدم الواجب لغير الشخص اتما قبل يعد
تركه يكون اتما لسبب انه ترك الفعل مع انه لا يمكنه الفعل بعد ترك مقدمه ويدرك

والاولى ان يقال ان الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو الوقت الذي ذكر فيه بما حتياره للاحتمال المذكور

تنبیهی لازم که فعل ان بعض المقدمه ایضا مرکبه باختیاره فکون اتمالذکر فیه
کل هذا الاحتمال بعید والظاهر عدم العصیان لانه اذا کان المتاخر جایزا
لم یعلم ان سلوم ترک الواجب فالظاهر عدم وقوع العقاب مرکبه لان ترک
اولا کان سایغا ولم یفعل کشف عن ان سلوم ترک البته فکون ترکه اتما ترک واجب
بعید وهذا انکدفت ما ذکر من مقدمه الواجب لانه حاک قد فعل او اسلزم
ترک الواجب فقد ترکه باختیاره فلا یعد ترکه شیئا فالسبب ترکه الواجب وهنا
لم یفعل او استلزم ترک الواجب بل فعل او محال لم یمکنه الفعل بعده بوجود ذلک
کونه مایکا للواجب کمثل ان کون اتما بعد لکل الحکم الضروری غیر اتم مستقل فتامل
الشرح ولا یشترط الجواز الی هذا دفع سوال توهم علی قوله التاخیر جایز
لم لا یجوز ان یکون التاخیر مشروطا بالسلامه فاجاب بان الواجب المشروط انما
مات المکلف ظهر عدم تحقق شرطه وعدم جواز التاخیر فکون عاصیا بسبب
التاخیر وحاصل الدفع انه لا یکون جواز التاخیر مشروطا بالسلامه العلم
لانه امر مجهول لا یمکن العلم به الا بعد تحقق ملزم التکلیف بالمجی فی
اول الوقت انه هل یکون سلامه الشخص فی زمان التاخیر ام لا فحق لا یجوز
فوات ما علم اشتغال الذمه به یقینا فلا یجوز التاخیر ولو لم یفوته لاحتمال العصیان
بان یموت سلامه الشخص فلا یمکن الاستدلال علی صلاحیه التکلیف بالمجی بهذا الوقت
من تقدم الشرح علی ما افاده بعض الفضلاء وهو کما ظاهر اورده السید
الشریف بس وهو انه اذا لم یلزم التکلیف بالمجی لو کان التاخیر واجبا بشرط
کما هو المذکور فلا یلزم التکلیف بالمجی اذا کلفه الاستدلال بان ثابتا بالفعل فی اول
الوقت ولا محذور فی ذلک لما ذکرت فی صوره الوجوب انه لزم التکلیف

بالمجی لو کان التاخیر واجبا بشرط سلامه الشخص فی زمان التاخیر لا یمکن الاستدلال کما ذکرت اما لو کان
التاخیر جایزا لم یلزم التکلیف بالمجی اذ یمکنه الاستدلال بان ثابتا بالفعل فی اول الوقت ولا محذور فی ذلک
لما ذکرت فی صوره الوجوب انه لزم التکلیف بالمجی فی اول الوقت ولا محذور فی ذلک فلط وضبط لکل لا یخفی وان لم یلزم التکلیف
بالمجی لکن یلزم ان لا یکون هذا الجواز المشروط فایده اصلا کما ذکره بس لا نسلم ان کل الجواز
مطلقا او لا یمکنه الاطلاع علی حصول شرطه او وجوب الفعل واقع فلا نسلم انتفاء الاحیان من
اول الوقت واما علم ان یکون تجویز الشارع للمکلف تاخیر الفعل الی اخر الوقت
بهذا ان لا یکون التاخیر مشروطا بشرط بل یکون التاخیر مطلقا وهذا خلاف الدلیل المختار بل
ادعی بعض الاجلاء عدم العصیان بالتاخیر کما سبق کذا افاده بعض الفضلاء وفیه
ان فی فایده جواز التاخیر مشروطا بالسلامه وعدمها علی تقدیر عدم العلم
وحاصل ان ارادة الشارع یقینا فلا بد من الاتیان به اول الوقت او الاخر
لعلمنا ان متعلق امره الفعل مع السلامه وکما علمنا انه مشروط بالسلامه علمنا ایضا
فایده لجواز التاخیر فتامل واما الاجلاء فلم نقف علی عبارته حتی نعرف کیفیه
والی بالعصیان باخر الوقت فلا یلزم علیه فتدبر بهذا واما ما ذکره المحشی من ان طلب
شرط جواز العلم بالسلامه لعلم السلامه فضعیف تامل فی ما افاده بعض الفضلاء
ایضا اما اولا فلعدم خلاف ظاهر عباره الشارح حیث قال شرط الجواز سلامه
العاقبه ولم یذکر العلم ولا یراد من ما اورده فی الواجب لیلزم التکلیف بالمجی
ما قررنا واما ثانیا فلان ما ذکره من ان السلامه وان لم تکن اختیاریه للمکلف
لکنها امر مستصحب لکن یقال ان لزوم التکلیف بالمجی لیس باعتبار ان متبع الوقوع فیکون
شرط وجوبه مستصحب یصحح ما ذکره بل باعتبار ان السلامه امر مجهول لا یمکن
العلم به فلا یمکن الاستدلال المشروط وهو التکلیف بالمجی علی ما قررنا واما ثالثا فلانه اذا کان

الشرط هو العلم بالسعة تلزم التكليف بالمضيق ولو سلم فيمنع حصول العلم بالعادة نقول نلزم تكليف
السعة بها لان شرط الواجب المطلق وهو حصول العلم حين يلزم تحصيل العلم والشرط ما عاصى بتركه
تكليفا بالمحال لا بالمشروط لجواز ان الوجوب يعني انه اذا حصل لكم العلم بالسعة تجب عليكم الصلاة
او كنتم عليكم وظاهر انه اذا كان حصول العلم بها محالا لا يلزم تكليف بالمحال لعدم تحقق شرطه
فائدة اولا يمكن تحقق الجواز والوجوب اصلا وهو كذلك افرد بالطبع اذ حاصل الشرط على تقدير
السعة يلزم من عدم وجوب الحاضر المكلف بالمضيق فحينئذ انه على تقدير الجواز ايضا لم يلزم
ذلك فلا يوصف في الحال واما لو كان الشرط هو العلم بالسعة فلو كان وجوب الحاضر
المضيق موقوفا به لا يلزم التكليف بالمحال فحينئذ عن الجواز فلا وجه له اصلا فتامل وبما قررنا
ظهر ان قول المعترض على ما قرره بمن الصواب اذ لو وجب على الحاضر شرط العلم بالسعة
لما لا يلزم المكلف بالمحال على الوجوب ما قررنا من انه على تقدير حصول الشرط تفوت السلامة وهو
متجه فتدبر والضابط يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا انظر انه اراد ولم يلزم
جواز الحاضر مع كونه موسعا وتستلزم لم يكن مضيقا مع حكمه عليه بما اورده بعض
الفضلاء ولم يلزم الموسع ما عتبار انه لو وضع فيما بعد الوقت المذكور كان اداء او قضاء
عدم جواز الحاضر الموسع بهذا المعنى كما قرر بما ذكرنا يرتفع مراده انه يلزم ان لا يكون الفعل
واجبا موسعا اذ في الواجب الموسع يجوز الحاضر جواز انكم العلم به على ما ذكرنا من الشرط
السابق نقلا عن بعض الافاضل لكنه بعيد جدا اوضح ذلك بعضهم بما عرفته فتدبر وايضا
قد عرفت ان الموسع اما ان يجوز ان الحر بعد الصلوة الواقعة في اول الوقت وهي الواقعة في
اخره وان كانت الثانية قد تحقق بعدم صيام وان حصل الحر بكلا منهما صلوة وقتا واداء والحر
سببهما لكن الاولى كذلك اولا وقد تحقق هذا ولو عصى المكلف واخرها فعليه ايضا فعلها في اخره
وايضا اداء او لا كما في الحج واطلاق الحر بهذا الاعتبار ليس قضاء حتى يرتفع الحر السنة
بكل اطلاق الحر على هذا ايضا بعيد جدا فتامل لا المكلف بالحج الذي يلزم قول

اما على ما لا يلزم كما يكون حجي الاداء فتامل منه

الشرح

ذكره ما يدفع ما في بعض شروح المنهاج لان الوجوب تعلق بمحض العصيان في المجاز الا على الصحيح
الوجوه فتحوران يكون المعاجز في الصورة المذكورة جائزا بالعصيان ام ما بعده لعود الامر
الزم ح فلا فصل ولا اداء رجع الى ما ذكرنا بان تلك الزيادة من الفضائل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء وان بهما وجها بحث لوطئ الموت لزم ان يفعل الفعل المسمى بالكسر قبل
وقت عدم الطن بالموت والاداء بالفعل اذا اتى به فقد اتى بالواجب فوجوب الاداء
الذي يخصوص بوصف الموت هو الوجوب بتحقق داعي الالزام عدم تحقق الوجوب اذ
الوجوب ثابت داعي الزام وجوب الاتيان بالفعل متى تحقق قرينة الصورة على
انما تحقق عند ظن الموت ولا استكمال ح لكنه تكلف جدا اقول بر معنى كلام ذلك
الواجب سواء كان واجبا مالكا بالزام لاداء وجه التسبيب عند ط ثم انتقل الى ان
الاطلاق والتقييد اذا كان الاشارة بقوله لم يملك تلك العبادة فانهم انما عرفوا الواجب
المطلق بما لم العبد اداء وجوبه ما توقف عليه وجوده من حيث هو تلك والمقيد بما لم
وجوبه ما توقف عليه وجوده من حيث هو تلك فاورد قدس سره انه لا اشارة الى الزمان
والتقييد انما يصحان بالنسبة الى شئ معين ليكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شئ
مقيدا بالنسبة الى اخر قال والد اعلى الله تعالى درجاته ليس مراد هذا المستدل بالتعريفين
ان هذين التعريفين بالوجوب نفسه واثباتا فان الاطلاق والتقييد كونا ما توقف
عليه وجود الواجب بل هما مع ذلك وهو قيد اخذه عنا ما ذكر ينتقض التعريف
الاول بملك يمين وجوب وسقاية الحاج والثاني بملك الوجه اسهر وبوضوح ان قرائن
التعريف الاول بالم العبد وجوبه ما توقف عليه وجوده ان كان ذلك الشئ
موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به لم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شئ غير معين وجوبه
شئ ولم يكن هذا الشئ موقوفا عليه لم يكن مطلقا بالنسبة اليه مع انه لا يصدق عليه
تعريف على هذا التعريف وان اريد ان المطلق بالنسبة الى شئ ما يصدق عليه هذا

القضي بالنسبة اليه وذلك اما بان لم العبد به سواء كان موقوفا عليه اولا او قيد به
لكن لم يكن ذلك الشئ موقوفا عليه او لم يكن ما تعالقه اذا كان شئ معين بالنسبة الى
شئ لم يكن موقوفا عليه ليصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس مطلقا بل يكون مقيدا
قطعا واما التعريف الثاني فانه وجهان منه يرجع الى معنى واحد وهو ان لم يكن الموقف
جامعا لانه اذا كان شئ معين اجمالا موقف وجوده عليه فهو مقيد البتة
مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر ثم قال سلمه الله تعالى اذا ولى حذف ذلك
القيد والتعميم لما فيه من ذكر ما لا حاجة فانا اولا ولم لا يجوز فالصواب
ما ذكرناه ان يكون مراد هم بتعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدم
ومرادنا بالوجود ما يعم الوجود المعبر بنظيره الآتي مرد العادي اسهر وح يكون
المراد بهذا القول الاول ويكون التعريف جامعا لان كل معين فهو موقوف
عليه بالجملة الاعم البتة فان كان الواجب لم العبد وجوبه به فهو المطلق والا فهو
المقيد ولا يتوهم ان التعميم في التوقف كاف في الحاجة الى الفصل الاطلاق
والتقييد بكونه بالنسبة الى المقدم لانا نقول ان صح تعريف المعين بانه على
كل معين يكون شئ ما موقوفا عليه باحد الوجوه المتقدمة لكن لا يصح تعريف
المطلق لانه يطلق الاطلاق بالنسبة الى شئ لم يكن موقوفا عليه اصلا بل
ما دام كان ذلك الشئ لم العبد به وجوب الواجب فهو مطلق مع انه لا يصدق عليه
التعريف فلا يكون جامعا فلذلك احتجنا الى التعميم والتخصص بما لم العبد به اعم
ان يكون ذلك الشئ مما يتوقف عليه وجود الواجب او لا يتوقف عليه وهذا
ان محل الخلاف بيننا كما هو حاصل الاول هو المشهور وهو ان الواجب المطلق
هل يسلم الكتاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وهذا هو المذكور
في هذا الكتاب وليس مرادهم بوجوب المقدمة وجوبها مع انه لا بد منه فعلها كما قيل في
المقدم اذ لا خلاف فيه بل هو معركة بينها مقدمة كما لا يخفى فالنزاع اما في تعلق

الخطاب الشرعي هل يكون الخطاب بالكون على السطح مستلزما لخطابين احدهما الكون على السطح والآخر
مقدمة السبب وشرطه ام لا اولى رتب استحقاق الذم على تركهما حيث تركهما اول تارك مشروطها
او رتب استحقاق ذم واحد على تركهما معا او تعلق الارادة المجازية الطلبية بهما او باشتمال تركهما
على مفسدة هذا وقد وقع الخلاف فيما على اقوال احدها ان الوجوب بالامر الوجوب مطلقا
سواء كان سببيا او مشروطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر وقد نسب الى الاشاعرة
وادعاء الاجماع عليه وهو قريب على ادعاء الاتفاق فيما عداه والمعول عليه في الخلاف
الى بعض الاصوليين ونسب العضد مرة قبل الهام الخلاف الى الواقفية والسيد المرتضى مرة عكسه
والظاهر ان الزاد بالسبب ما لا يكفي في الوجوب الا بفعله اي كون امر انوله بالفعل معلقا بالعدم
اعدا وكل بواسطة تعلقها به بمعنى الامر كالصعود المكون على السطح وبالشرط ما توقف
عليه وجود الواجب اما توقفا عقليا او عاديا او شرعيا بمعنى كون وجود المعبر بنظر
الشرع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة وثانيها عدم الوجوب مطلقا ولم يطلع على
القول بهذا من ادعى عليه الاجماع على خلافه منهم الشارح العضدي وشارح الشرح العضدي
كما سيتقدم المرموز وجود القول به في المنهاج وثالثها وجوبه ان كان سببيا او ان كان
مشروطا مطلقا ذهب اليه الواقفية وبعض المتأخرين ونسبه السيد المرتضى الى نص
والظاهر عدم ثبوته لانه لم يعرض له تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف على انا سنعرض للخلاف
على الوجه الذي سيذكره وذلك على الشرط والسبب كما سيذكره وكانهم يجعلون
بعض كلامه دائرا على الوجه الثاني المخالف للاول وتوهموا انه على الوجه الاول نسبوا
اليه هذه النسبة ورابعها وهو انه اذا كان مشروطا شرعيا فلا يجب وهو مذهب المعتزلة
ونسب الى امام الحرمين ايضا هذا اذا لم يسلم الاجماع على وجوب السبب والا فكما سبق اليه
او ممكون مذهبه وجوب الشرط عند وجود السبب وخامسها انه ان كان سببا او شرطا
بالجزء الذي هو الكل المحقق بالمركب فالوجوب اذا لم يوجد الشرط

او كان مطلقا على الظاهر فوجوبه هل هو بعد ما سوف عليه وجوده او لا صح به الفجر
الزاحف بعض محصلا له وطوح اليه كلام المنهاج على ما ذكره بعض العلماء وظاهر كلام السيد
المرتضى انه والله اعلم على الوجه الثاني والذي يعين ان الخلاف على هذا الوجه متعلق
بامر لغوي لا عقلي كخلاف الوجه الاول فتامل وستكلم على هذا الوجه فرع الوجوب انشاء الله تعالى
ويدخل في الخلاف احتمالان اخران اوردهما والد والد رحمه الله في حاشيته ولكنه لم يظهر لهما
كبير فائدة الاشتراط في ذكره على حدة وكان اصطلح باسماء شرطا او حذف
التقييد بالشرعي اصغر اكما ذكره كش الا ان المتن كما يعتقده لا يكفي
ان هذا الكلام كما افاده بعض الفضلاء في غاية الاختلال وعدم الارتباط مع
قطع النظر عما اورده المحشي عليه لان حاصله رجع الى المشهور وجعلوا قيد المقدور
احترازا عما لم يرخص المكلف الا ان المتن لما راى شذوذ الوجه المشهور
بقيد المقدور زاد جانبه المطلق بلا حاجة الى اخراجه بقيد المقدور
لم يكن قيد المقدور لاخراجه على ما اورده لاخراج الوجوب الذي هو ذلك الشيء الذي
زاده خارجا بقيد المطلق وهو هذا رفض فافهم والظاهر ان قوله بالنسبة الى الامور
الى آخره تعليلا عقلا او عاديا وقع سهوا من القلم والصواب غير العبارة كانه
يعتقد ان الوجوب بالنسبة الى الامور التي لا تكون في وسع المكلف ليس واجبا
مطلقا اه وح ينتظم الكلام ويتضح المرام ويندفع الايراد الثالث والثالث من
المحشي كما لا يخفى على من له ان المكلف فانه اذا كان المقدور كون الفعل
بحيث يتأتى منه ايجاده واراده لا كونه متعلقا للارادة فعلا وتركا وهو
وكذا قوله تعالى الفعل اه بعد قوله بشرط شرعي او عادي لان عرضه لان عرضه
كلام المصنف لا يمكن توجيهه بكلام الشارح به فافهم وكلام المنهاج صريح
وكذا كلام المحشي على ما نقل عنه والرد انما هو صريح فيه لكن مع القول به عرضا وفي

في المركب السابق بجهة الاركان المذكوره مطلقا ان الطبيعة المخصصة بكونها صادرة عن المتطهر
لا لزم وجوب الطهارة اذ هو مما توقف عليه المامور به وليس فيه ولا وجوه وان اشتمل على
اشياء توقف عليه عدم المستدل لا لزم الا ان يكون المخصوصة واجبا عليه اذ لس الواجب
الا الصلوة المخصصة بهذه المخصوصة فاذا امر بالصلوة الطهر شمل لزم ان يكون طبيعة الصلوة
واجبا عليه ولكونه ظهرا واجبا الزمل الواجب امر واحد ركب امرا واجبا موجوده في الخارج
او تحلل الى امور اوفر العقل والعقاب ما بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا ترك الوضوء و
فعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وترك الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة
المخصوصة بالخصوصة المذكوره لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب
على ترك المقدمات مطلقا مع عبارته سلمه الله تعالى وعمر من عليه ايام ظلمه ايام ترتب على التكليف
بالمركب ذلك والريب ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال مخصوصة
مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا باتيان اسبابها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة
الهيئة تكليفا بالسبب وبسبب الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة ليس وجد اصاب عينه والدرهم ظلما او لا بعدم تمامية الوصل في
وجوب الاسباب وقد حققنا والرسائل على ان المستدل انما هو الم والقطع ان لم يعلل وجوب
الاسباب حتى عند واكن سلم الاجماع اه على ما اشار اليه المحشي اليم وثانيا بانه لا يدل السوال
المفروض على بعد القول بوجوب الشرط الم يمر القول بوجوب امر اوغير الطهارة وطبيعة
الصلوة اذ لو كان الواجب بمجرد انها لم يزل الذمة عنه الا باتيان بها دليل كانت
الطهارة مشاركة لغيرها في الصلوة وبشرط والم يلزم ان تاتي بالمشروط فقط لبرئت
الذمة منها الا مرية وان كانت مشغولة بالامر بالمشروط والحال ان المسلم كما وقع تقول ان
الامر اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باختياره مباشرة او لا فلا يكون امرا
توليديا صادرا عن المكلف باعتبار صدوره بسببه لانا نخرج منها وعلى الاول اما ان يكون

قصد الامر الصادر مباشرة متوقفا على الطهارة فقد ام لا وعلى بعد ان الموقف
فصول ان المكلف بطبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختياري لصلاحيته لتعلق التكليف
كغيره من الافعال المباشرة وفيه ما فيه الا مران وجوده متوقف على الطهارة
فتكون الطهارة من مسلل الشرائط العقلية فلا تكون واجبة بل ان لزم محذور
وان لم يتوقف لزم ان تكون الاتيان بالطهارة والصلوة باي نحو اتفق مبرئا
للذمة وان كانت الطهارة متاخرة او طبيعة الصلوة غير متوقفة على الطهارة والمفروض
ان ذلك الامر الاخر الغير متوقف عليها فلو فرض اتيان المكلف بهما
الى بالطهارة فقد اتى بطبيعة ما امر به الا الذي لسوى الامور الثلثة فيرتفع التكليف
لا ان يعلم لم يكن موقفا على الطهارة حتى تكون الطهارة من مسلل الشرائط العقلية
ومع ذلك لا يكفي العقل عن الطهارة حتى يكفي الاتيان به وبالصلوة بدون الطهارة
فلا يكون مسلل الفضل او المستحب للطهارة ويكونان موجودين لوجود واحد
لانا نقول الطهارة الكذا سم اما ان تكون متوقفة على الصلوة المتاخرة او مسلزم
لها اولا وعلى الثاني المفروض ذكرها كما يكون الاتيان بالصلوة مسلل الطهارة
الكذا سم الاتيان بها لعدم حصول الزاجرة وعلى الاول مع قطع النظر عن الصحة
وفساده نقول ذكر يكون لا يعقل ان يكون متعلقا للامر لان العلة لا تكون الا مرتبة
ما ذكر في باب الطهارة فلا يكون كذلك فحينئذ الصلوة بان تكون ذلك الامر الاخر
من مسلل الفضل او المستحب مسلل الصلوة وتكون الصلوة الكذا سم متوقفة على الطهارة
المتقدمة او مسلزم لها وتكون هي المامور بها فقط بدون الطهارة وتكون الطهارة
واجبة لتوقف مقدمة عقلية والمحرز يكفينا في مقام المنع مع ظهور المعول
ظاهرا الا حتمال الذي ذكرناه اذ الظاهر ان المامور به هو الصلوة الكائنة
بعد الطهارة مثلا الطهارة الكائنة قبل الصلوة وعلى انا نقول التكليف بذلك الامر

وكذا في جواب الدليل المشهور لانه يرد عليك انه لا دلالة فيه على ما ذكره اذ مسلم
الوجوب بعد الامر به ولا نزاع لاحد فيه كما مر نعم انما النزاع في ان الامر به
مشروطا به او مطلقا وهو كما يمكن منع كونه مامورا به اصلا او كونه مامورا به حركي ولا دلالة
في الدليل على المراد
انتهى لعم بعض ولا يخفى عدم وجوب غير المشروط ان يكون على بعد ركون النزاع في
الاعم ط الف وجد الكف ره لعم منه ان جعل النزاع في الاعم فاسد فهم والشرط
المشروط عكس الطريق لكن الحق عدم الوجوب فيه ايضا وكان كلام المحشي ايضا
تنبيه الى هذا فافهم قال الحق مع المشهور وسنوضح هذا بعد انشاء الله تعالى
والالزم ذلك المحذور اي ما الزم المصنف على بعد ره عدم وجوب المشروط
بدانم ان بعض الفضلاء اورد على هذا الدليل المنقض بما حرر شارح اجود ان الواجب
الا لشئ بها حتى الامر بالواجب مع انها واجبة اتفاقا قال وكذا اكثر الدلائل
الاتية كما ترى فيها ثم قال ان حل الدليل والنقض انه لو اريد بالعقل ما لا تتفصل فالملازم
ممنوعة كما لا يخفى اذ كثيرا ما تطلب المركب مع العقل عن تفصل الاجزاء والا
اريد العقل وان كان مجملا فلم ندع ان عن تفصل عن المقدمة ايضا فقال اشتهر وما اورده
من النقض كما رايته من المسارع فيه والاتفاق الذي ادعاه كما لا يخفى بعيد بل الظاهر
جواز جريان الخلاف المشهور فيه ايضا كما اشار اليه والذي راج عليه في اجوبة الاسئلة
نعم لدينا اجوبة والخلاف الذي الذي استشكلنا اليه سابقا فيه قال الشارح وكل
ما يتعلق به الخطاب فهو واجب بهذا يظهر انه لا دخل لهذا في الغرض اصلا كما لا يخفى
شرح الشرح بل لم يصح ايضا وقال بعض الفضلاء ان المقصود حصر المحمول على الموضوع
كما يستفاد من صدر الفصل فمصير مرجوه قولنا كل واجب يتعلق به الخطاب وهو تكليف
ما لا طاقة له ان يكلف من ليس كما لا يخفى وبهذا ظهر حال قول المحشي وكل ما يتعلق به الخطاب
كان واجبا فافهم وبهذا القرر يندفع ما اورده العلامة بهذا الارادة

ما اورده العلامة على ما اورده شارح الشرح واما العلامة فهو على ما نقله شارح الشرح وهو
غير لوجه الدليل الذي على ما ذكره الشارح بل على نحو اخر مذكور في شرح الشرح ليس
هذا الايراد في مقابلة اصلا ثم كيف ما كان فكيف يحكم على الايراد بما اورده المحشي بقوله
اقول ماذا تريد ايراد العلامة ام ما يعم خطاب الطلب او تتعلق به خطاب بقاعهم على
حركي والكلام المشهور هو هذا المطلق على الطلب فرجع الايراد الذي ذكره المحشي فتامل
ان منع بطلان التالي في قوله قدس سره وكل يقطع ببطلانه لعول المراد بالعجز لكن
عدم البطلان والكذب بالواقع فهو ذلك عما ورد من المقدمة فراجع الى طلب مبنى
على الوجوب ولا اطلبه كما ستشير اليه وان كان المراد امكان صدور المفعول به
عن العقد ولم لكن للدليل على بطلان التالي الا لزوم التصديق عن العقد وما هو
خلف الواقع والعقد وهو الاستلزام الذي يدعيه العاملون بوجوب المقدمة
على تقدير كونه بديهيا لسنا كما لا نكلف على احد فتامل وبما ذكرنا الايراد على
ترتيب العبارة المذكورة ولو لم يرتكب لم تستقل الشرط الشرعي بعدم اداء الطاهر
وانه لا عقاب على تركه من حيث تركه بل لو كان كان لاجل اشتراط تركه الشرط وحينئذ
فالفرق بينه وبين الشرط العقلي والعادي محكم وكون بعض الشروط الشرعية
ماموريا به بالامر الغيري كما لا دخل لها في بحثنا هنا كما لا يخفى ولا كون المحشي كما حصل فقه
العام لكنه يحتج في الكلام هذا او ستشير بعد الى اندفاع هذا الدليل على ما هو المختار عندنا
فتامل اراد به الكف ان الدليل الواجب عندهم الامر ودلالته على الفعل الا به فافهم
وسعى تفصيله وتفصيل في الجواب عن القول الاتي انشاء الله تعالى الا ان لي وجوب
النسيان هذه الوجوه انما يدفع التمسك بحديث النسيان لعدم الوجوب واما اصل الطلب
المشار اليه بقوله بل الحق اه فهو بحيه وتوضيحه انا نمنع وجوب النسيان في كل واجب اعم
في الوجوب اصالة مقصودا بالعبد من وجوده عدم وجوب النسيان مركزا من الواجبات

كذا والذي ورد الوجه فحصول الغرض منهما بدون النسبة وكذا المقدمة الغرض
منها الوصول لاسعد فلا كما جاء الى النبيه يعم رتب الوجوب عليها كما يتوقف على
النسبة فتامل من القاعدة بان ملزوم الطرفين ملزوم احدهما فانهم والهم الوجوب يحصل
بهذا بان يقولوا انا نستبعد وجوب المقدمة بالدليل فاذا لم يكن النسبة فهما نحن نخصص
دليل وجوب السبب بما عدا ما عدا ما ذكرنا فتامل وبهذا التكلف بل التعسف
لا كما العقل الكسبلا فتامل بعد الى المسببات الخ فان الوجوب ما حصل
السبب والامتناع لعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما فصل والدرس
مدظله قال ان له والصلوم بهذا الوم انتفاء التكليف بها لان السبب الغير
السبب عدم كعدم كل وجوده وعدم عدم يمتنع وجوده وبهذا انتقل الكلام الى
ان يعود الى الله تعالى بهذا وحاصل الكلام هذا وجوب السبب وعدم وجوب
يطلب من له والدرس دام ظله العالي اقول فيه انك قد عرفت سابقا ان
الكلام في هذا الدليل وعدم اتيانه لان مراد السيد ان يحمل كلام المعظم
على وجهين احدهما ان يجعل الاسباب داخلة في قوله وكل شرط والدرس عليه
ان قوله لا يتوقع يدل على عدم الوجوب قبل السبب الصريح انه قد وقع الاجماع
على وجوبه لان الاجماع منعقد على انه يتوقف وهو ما ينافيه وهو قوله وذلك
ان نقض اه الكلي من الشرط بما عدا السبب فلم يتعرض اولا لحال السبب
اصلا ولا يلزم اهماله اذ قد علم حاله مما ذكره الى ههنا من الاجماع اولا وسيأتي ما
ولكن انه كلام حسن وكل من توجيه جيد وذكره المحشي لا يظهر له وجه اصلا وكان
مقصوده ان التوجيه الثاني لكن هذا لكن هو التوجيه الاول وقد مر منه
او كان في النسخة بدل قوله وذلك اذ ذلك على ما ينبغي لتحقيق الذي عندنا من
هذه الى شيء ولكن انه يخرج كلام السيد عن الانتظام والاستقامة وتقليم غاية

الاصفهاني

الاستقلال مع قطع النظر عن ارادة المحشي بل الصحيح هو قوله وذلك على وقع في النسخة
الى عندنا من كلام السيد فتامل واعلم ان الظهور اذا كره اقوى مما نقلته المحشي لكن
لسنا نسلم ههنا مما سلم من الدوران ويصح لنا عقد وله تابع والدرس دام ظله العالي
في التأييد والرد وكذا لا مزيد عليه ثم الدرس يستقر عليه دام ظله العالي بان
المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي
وجوب المقدمة ثابت عليه لكونها لازمة ومعلولة للطلب الذي يكون
تبعا لكونها مطلوبة ومرادة هنا بالتبع واما الذي ليست وجوب المقدمة
عليه فامور الاول كونها مما يتعلق الطلب بها اولا لكونها مطلوبة ومرادة
بالذات او كون تركها مما يوجب السبب لاستحقاق عقابين او كون
تركها سببا لاستحقاق عقاب واحد لكن انما يكون ذلك عند ترتب ترك المقدمة
على ترك الواجب او اشتمال تركها على مفسدة اما الاول فلتقضي
الضرورة والوجدان بان الطلب المتعلق بالشيء كذا لا يطلب الشيء لارادة
امر آخر متعلق بالشيء بحيث لو قال الآمر اطلب منك
الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته او ما ارادها او ما امر بها او ما تعلق خطابي
بها بقي كان ذلك مناقضا وكان محالا ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية رداً على المعتزلة حيث سلموا
وجوب المقدمة في السبب المسلم قال عمرة قلت لا فرق بين السبب المسلم
وغيره فان الكلام الذي يتوقف عليه الشيء بديهة ونظراً
وغير البديهة اليقيني كلام المحقق الطوسي قدس سره العزيز فتدبر الفصل حيث قال
ما لام الواجب المطلق الا لو كان مقدور المكلف كان واجبا عليه فان
الذي يكلف الانسان به كلفه به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم

ذلك الفعل الا به فهو مكلف به لان العلم او لا وبترك الفعل ما يا سهر كما مر فيرفع مقام ولا يمكن
ما مر من انه العدم المضاف على الطلب الا بالنهي والطلب الارادة المحققة بالشيء وتصور تعلقها
بما يوقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل به وتصور اضداده العوارض والعوائق الغير المتناهية وكيف
متصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الاخصه منع كل ما يتوقف عليه ترك مقدمة من المقدمات
وتركه والرخصة منه وما قيل ان الحكم لجواز الترك ههنا معقول لا شرعي لان الطلب يرغب
فلا يقع به من الحكيم والطلاق القول منه توهم ارادة الشارع مستكرة وجواز الحكم العقلي بهما
دون الشرعي يطلب ما لتأمل كلام لا يرجع الى الحصيل كما لا يخفى ولا مهرب عليك ان ما ذكرنا من تعلق
الطلب بالمقدمة بما هو مقدمة مما امور ليس من جهة كونها موقوفا عليها المامور به بل من
جهة اسلام فعل المامور ليس من جهة كونها موقوفا عليها المامور به بل من جهة اسلام فعل
المامور به فعليها حيث ان هذا المعنى ثابت بالنسبة الى الوازم المامور به ايضا الى ان يكون
وجودها لوجود المامور به لا مقدمة ما عليه كما حكم بالوجوب ايضا ليس الا ارادة على الطلب بالمقدمة
واسنادها وجوبها منه انه مقصود للحكيم حال الطلب حتى يكون مخالفا للبديهة والوجدان
على انه انما لزم من ذلك الطلب وان لم يكن مقصودا للحكيم ومشورا به لزوم الحكم بالوجوب
هو العقل ولما كان مناط اللزوم في الاحكام الشرعية هو الطلب الشرعي وعلى الطلب
الشرعي مع ما هو رأي الاشاعرة وقد عرفت في كلام المحسن ما يستنبط من الطلب لا يلزم
ان يكون مقصودا للحكيم حال الطلب مذكورا وقد عرفت حال على الطلب على سبيل
على العمد والارادة وبالجملة فكل ما يطلب بالطلب المحقق ان كان كونه واجبا مقدمة
مشهورا به لزم ان لا مر ظاهر وان لم يكن وايضا الطلب المتعلق به مر كما يتعلق في الواجب المقدمة
بنفسه وان لم يكن مقصودا لان المطلوبة كما يتصف بها الشيء لسبب يتصف به وعلى الطلب
يتصف بها الشيء لسبب يصور ما يعلق به على الوجه وكونه وعلى الطلب بالترك المتعلق
من حيث تصور ذلك الشيء الا ان هذا لا يريد من المطلوبة الا مر تصور المطلوب وانما يثبت

التبعية فلا وقف على الطلب القصد والارادة والاكتساب والالزام وانما يصح
لائق ان يطلق الشيء ذو المقدمة مع كونه المقدمة ما دام شعورا كونها مقدمة لم يصح ما ذكر
لزم على الارادة والكراهة شيء واحد وهو محال لان استحالته ممنوعة اذا كان على الارادة
معاص قال الشعور به على انا نسلم ان مع الشعور والترك اذا شعورا كونها مقدمة فرض الوقوع
المذكور لصح طلب ذي المقدمة كما اذا طلب شيء من دون الشعور بالمقدمة فاذا شعورا
يصح الطلب حينئذ والظاهر ان مراد المحسن ما بقا حيث قال وان كان النزاع في الاعم
فالحق مع الجمهور اما اما هو وجوب المقدمة بهذا المعنى لا يخفى اخر جميع ما اورده
بعض الفضلاء ان المحصل الذي ذكره انما نظر منه تصور الاولية من افادة على الوجوب
ولا نظر منه وجوب المقدمة بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه تركها تترتب على فعلها ما يوجب
اخر غير واجب ذي المقدمة وعلى تركها عقاب اخر وقد ظهر كونها محالا بهذا المعنى لكن
لانه لا نزاع لاحد فيه استدل على المدعى لم يتعلق بالمعنى الذي ذكره اصلا وانما نظر منه الى المعنى
الذي ذكرنا وانا عدم تعرضه لاثبات الوجوب بهذا المعنى وما ذكره لا يفيده الا
تقاض الاولية على تقدير تسليمه لانا نمنع كونه احد على ظهوره وبداهته فتامل واما النقض
بعدم وجوب المقدمة مع كونها متعلقة الطلب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة
بالذات فلا حاجة الى التعرض له وانا عدم وجوبها مع ترتب استحقاق ذمين
او عقابين على تركها مع الوجوب فلعدم قابلية المحل عليه وما ذكروه انما يتم لو
كما نظر منا لغير الرسائل وانهم ان الذم والعقاب على السبي انما يستتبعان مجرد ترك
مع قطع النظر عن كونه مقصيا لاحد او باعتبار انها معه وعلى التقدير لا نسلم قابلية
محله استحقاق ذمين على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاول فلان الفعل لكل
كما ان يكون ترك الشيء فيما في نفسه ولا يكون ترك مقدمة منتجا في نفسه مع قطع النظر
بمسلم ان ترك ذلك الشيء فالقول بعدم السببية انما يكون لسبب ذلك الاسلام ولا شك ان الفاعل

التبعيه

لانه لسبب حدوث صحيح واحد دنيين متغايرين وهو محفوظ بالضرورة الوجه انه
انما فلان العرف والعاده يقتضيان بالفرق بانه اذا ترك شيئا من مقدمة فان في
الاتيان بذلك الشيء استئنافا واحدا واما ترك كواكان مع ترك المقدمة اولا
عصيانا ومخالفة واحدة فيكون القبح والذم ايضا من هذا القبيل واحدا وابدا
على حال الاحوال فانك ان شئت ان تظهر نفسك بادنى نظر فاسئل
نفسك الذي يقول ان ترك المشي الى الحج لم تركت الخطوة الاولى ولم تركت الخطوة الثانية
وهكذا الى ان تختم فريضة الحج وليس باعتبار ان الخطوة الاولى مثلا مقدمة واما عدم وجوبها
مع ترتب استحقاق الذم اذا صلى وقت تركها على تركها لا على ترك ذي المقدمة
فلقضاء العقل والعرف ايضا بالضرورة الوجدانية بان الذم على ترك الواجب
لا على ترك المقدمة وايضا قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان لكان على عصيان
بالنفس على ما مر سابقا والصحيح الذي هو ترك ذي المقدمة فاذا تقرر ان الذم واحد
فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم كل ترك ذي المقدمة حتى فيما اذا لم يكن الفعل
لكان الذم اشد من الاتيان بالفعل الذم والقائلون بالضد قائلون بعدم ضد ترك ذي
المقدمة حتى واذا لم كل ترك ذي المقدمة مستحقا لم كل واحد منه ايضا اذا كان فعله مثلا
سهوا او الصحيح مرتفع الفعل والذم رأسا هذا زيادة كلام لا يسعه المقام
فارجع الى الرسالة فان قلت لا يكفي ترك كل واحد منها في استحقاق الذم على ترك الواجب
الواجب بالذم ترك المقدمة التي يتمكن من وجودها من غير التفات على ما ذكرتم
قلت الوجوب الذي يتعلق به بالنسبة الى المقدمة كما بيناه زائد ومطلوبه حتما ولا كذلك
على الذم والطلب الحتمي والذم قضايا ليس محل الرفع على الترك كيف وقد تصور تركه
بدون تصور الذم على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايضا ولذا استدلوا
له ايضا بعلم العقل والمسلم انما يستحق الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا

متحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة كما لا يخفى على من له ادنى انصاف
على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتيبه على المقدمة مثل ما يلزم عليه ايضا ان ذي المقدمة
واجب عينا هم مع عدم ترتب الذم على تركه بل على الكل مطلب الزام واما عدم وجوبها
مع استحقاق تركها على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وان
عدم استحقاق تركها عليه وان كان هو من مخالفة الغرض وكونها ملاكا لترتب تركها على المفسدة
للغرض بالتسبيب لكن ليس له نفع في هذا المقام اذ الطلب هنا ليس محللا للمخالفة كما لا يخفى
فانه ظاهر عند ذكره ما ذكرناه ان المقدمة يترتب عليها العقاب الاخروي والطلب الحتمي لكن
تبعا للذم والعقاب على تركها اصالة لا باعتبار ترتب مفسدة واما باعتبار استحقاق ترك ١٥٢
ذي المقدمة على الذم اما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق المدح والثواب
على فعلها فلك ان تكره فان قلت هل قال احد بما ذكرته قلت نعم قد قال به الغزالي على ما نقل
عنه وتكفي العقول بهذا ايضا ادعى من العلماء اطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يميزوا
بين استحقاق المدح والذم تفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا ايضا الى ما ذكرنا نعم قد صرح بعضهم بترتب
الذم والعقاب على ترك المقدمة فعدم القول بعدم وجدانه فمن سهل هذه المسئلة
اذ ليست فرضية حتى يتمسك فيها بالاتفاق اذ الاتفاق الذي يدعى امثال
هذه المواضع لا تكثير له يحصل العلم على القطع بدخول المعصوم في جملة متفقيه بل ظاهر
ما يحصل من استقراء بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهران فرضت صحتها
لا حجية فيها ما لم يرجع الفروع دون الاصول مما قررنا ظهر انه لا يتمشى على
الدليل الرابع من النقض اصلا كما لا يخفى وهذا ما وعدناك فتدبر كالاتيان بالصلوات
الخمس تركها صلوات في اليوم والليلة فتدبر وقد ظهر مما ذكرنا كلها وجوب مقدمة الواجب
وبعض الاصحاب منع منه واوجب الصلوة عاريا مستدلا باعتبار النهي وعدم
الجزم بهما وهذا بناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وقد ذكروا ايضا فرقة الثالث في افضل

واجب ان المقدمة الموصلة عليه او تعليق الطلاق عليه وكذا الوصف بالتحقق بعد ترك المقدمة
حمل دخول زمان ترك الواجب وكونا قائلين واما الوصف الذي اشار اليه بقوله الحق
في اصله كما اشار اليه انه اذا ورد امر معلق بكلمة متعلق بشيء له مقدمة من المكلف به ترك
الشيء مقدمة بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا وعلى الاول لا عقاب
على ترك الفعل اصلا ما لم يتحقق وجود المقدمة بل ليس الوجوب بمقدمة هو الوجوب المطلق الا ان
الوجوب حينئذ مشروط بالقدرة على المقدور متى معناه انه اذا كان السلم منصوبا
كما اذا امتثل بترك اذا كان النصاب موجودا فكما لا يتحقق الامتثال الا بالفعل
والعقاب اصلا ما لم يتحقق وجود النصاب وترك عبده للركوة اختيارا فكذلك
لا يتحقق نصب السلم والعقاب ما لم يتحقق نصبه وترك عبده الصعود ما لم يتحقق الشرط
بحصول استحقاق العقاب بسببه اذا ترك الصعود اختيارا فهو امتثل بوجوب
المقدمة او لا ثم ان الاحوال على هذا الوجه انما يعرف غالبا من ظواهر الالفاظ الى وجوه لكن
بعضها ضعيف جدا كما حكي عن الرازي وذهب المعقول من اهل الظاهر الى ان الاول
حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا مطلقا
وهو مذهب اكثر المعتزلة ومن المتاخرين الشافعية على الاطلاق ما بسبب الاول
والثاني وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه والحق هو الاول لانه اذا امر السيد عبده
بشيء ان يستلزم ان لم يتحقق الماهية من غير تعيين اللفظ ولا مرية عليه وكان الحق
متوقفا على الشيء حينئذ وكان العبد قادرا على الشيء ولم يشأ السيد حينئذ
العقاب وبديهة العقل ايضا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود الشيء منه وهذا
دليل على ان الظاهر منه عدم تعيين الوجوب اذا كان ظاهرا في المعنى المحتمل وبالجملة
كان الامر مرتكبا على كما نقول الا بديهة بدون اتفاق وجود الشيء ويقبلون تعليله وترك
السيد رضي الله عنه على ما يتفاهم من كلامه بان الوجوب بالنسبة الى مقدمة فيما مطلق

الشرط

مشروط والواجب مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والدليل العام
على الخاص لكن الوجوب على تقدير كون الشرط لازما عن القدرة فكذلك بعد تقدم
الشرط مشكوك منه فلا يحكم به الا بدليل لا صارف الا راده واما السبب فمع ان الوجوب
على المسبب مشروط باتفاق وجوده لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب
وتحقق السبب ولا يعقل التكليف مع تقدير التكليف بالفعل لوجود سببه بل التكليف
بالفعل مشروط بوجود الفعل وذلك مما لا يمكن مقدمات الافعال اذ كون المكلف
قادرا مشروط بان لا يكون قد تكلف الطهارة كما ان ترك الزكوة وجب بان
الفرق بين الاول والثاني انا لا نعلم ان اثابت انما هو مطلق الوجوب على الوجه
المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجر والبعض يقوم هذا الدليل ان لا نحكم بالوجوب على تقدير وجود
المقدمة وانصافا كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمة فسمان ترك بالنسبة الى عدم مقدمة
الصوم فسمان فلعله كان مشروطا بالقدرة وحاشى الفرس مقدمته الا مسلم ارادة الذبح
ثبتت فالفرق بين الصوم والذبح بعيد ولكن كما لا يخفى وقد تستدل على هذه
بعض الفوائد كورود الارسال مع الوجوب عينه وغيره بهذا الخلاف ظنا بهذا او لعله
يكفي في هذا المقام ما اوردنا لتحقيق هذه المسئلة وان اردت زيادة التحقيق
فارجع الى الارسال والله الموفق وهو المستعان والمقصود في المحرم هو ترك
الفعل اذ بهذا تم الكلام على تقدير ان ترك الفعل على كون احدهما هو الشامل وهو
ترك الفعل بالكلية بان لا يتحقق اصلا وتارة ترك في الجملة اذ في بعض افراده والمقصود
بهما هنا بهذا الاعتبار هو ان كرم احدهما اي يوجب ترك هذا المفهوم
للبلد فلا كورالا يتأتى به في ضمن جميع افراده على كل تقدير اما ترك كل منها او ترك
واحد منها وعلى الوجهين يتحقق ترك احدهما في الجملة ولا كورالا يتأتى بها فيحصل
لا تحقق ترك احدهما اصلا فعلى هذا البيع يعني المحرم بمفهوم احدهما ولا يلزم محذور

اذا اراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشيء وان لم يكن مقدورا كالزمان والمكان
فمتى كان الواجب مشروطا بها كان مشروطا بالقدرة عليها ايضا
فتامل

القول متعلق بالمجموع من حيث هو كما ذكره في الحق قائلا وهذا وبعض الفضلاء ان المقصود بالعموم
هو الكف كما مر فافراد يكون الحرام محرما فان النهي كف كل الافراد فتصل الاراءة بتعلق
امر فرد من افراد الكف الكف فالكف ههنا على ما يمس الفعل به الواجب المخير المكفوف
عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا ان بعد اللتيا والتي فوقوا مع واحد منهم لان ظاهر
كون الكف الفعل الحرام او المكفوف عنه لا الكف عنه ولذا قال الشارح المحقق ويكون معناه
اشارة الى ان المراد بالحذف الظاهر فما قيل وكان ما استكفت به من الحرام
هو معلوم احدها والمخير بينهما ما ذكرناه فرضنا هذا الفرد او ذلك العدد على ان الواجب
المخير يكفك عن بعض الحرام ويكفك عن الجميع بكف الكف الذي هو كف الدرهم من العموم
كفاف ولدفي العلم كفوف ثم لم يكتف اليه بعد هم الا مكفوف او كاف كفوف
فتيصر واستكفت وهو ههنا بمعنى ان العدد المشترك اه اي حرمن واجب وحرم بان تترك
كل واحد من ذلك الدرهم لو فعلته حرم عليك الاخر ولو تركته وجب الدرهم فيكون العدد
المشترك بينهما اي معلوم احدهما واجبا لله تعالى به المخير فرضنا احدا لودي
لكون حراما لانه لو كان حراما لوجب تركها لكنه واجب بل الحرام هو محمد هما
حيث هو وهكذا الحال في البقية او ما ذكرناه ظاهر بقولنا ان تترك الحرام اه هو العدد
المشترك لانه ركب تركه في الجملة وان لم تترك بالكلية وهكذا اذا البواقي فتامل اذا
اريد بالواحد غير معلوم احدها بان تعلق الحرم بخصوص الفرد من على البدل على ما مر
هناك وقد طهر مما ذكرنا هناك انه لم تعلق به سعلق الوجوب والحرم بخصوص الفرد فلا حال
تعلقهما بالمعلوم فكذا هما لا يحتاج الى الاركاب ذلك بل يكون تعلق الحرم بالمعلوم
على ما ذكرنا انفا فافهم اقول ههنا بحث اما اولا فلان معناه لا يكون ان يكون
الامر اوامر اما على سبيل البدل فلا يكون الواو بمعنى او واما ثانيا
فلانه كيف يكون ذكر هذا ههنا للتوضيح لكن لا يحصل بما ذكره شارح الشرح لما ذكره

الشيخ لا خلل فيه وان كان ما ذكره هو احد معنيي العدد بدل الواو باو وكيف يجوز ان يجعل
احد محامل النص ان كان ما ذكره هو احد معنيي العدد بدل الواو باو وكيف يجوز ان يجعل
احد محامل النص ان المقصود بالذات من العموم الاستغراقي هو الكف عن كل فرد فرد
بالنسبة الى كل مكلف مكلف فالمراد بالعموم الشمولي المجموعي وبالخصوص البدلي
من بعض العمومات كما لا يخفى لظهور ان ذات هذا العدد من الفعل اه الى اسناد
بالنسبة الى الخصوصية فتدبر فرض انه فرض انه اراد بها الامور الشخصية فينفع
لان بناء كلهم كما ذكرناه ان الشارع على هو منهم من كون المبين والمبين
والعلم مرادهم كما هو الظاهر من اطلاق الله هو كونها منتزعة الى الخصوصية او غيرها
لا تشمل الهيئة الشخصية ايضا الا ان يقال مراد المحشي هو الرد على ذلك الذي منهم
بان ذات هذا الفرد وهو غير ذات ذلك وهو كاف فاذا تحقق ترك
والعلم للاستغراقي في حق احدهما وقع الاخر والا لم يكن هناك مخلص عن الخصوصية المنوعية
بعض ذلك فافهم اذ لا يخفى ان التعظيم لله تعالى والنفع اذا كان سجود الله تعالى
واجبا كيف يكون سجود العلم الله واجبا لانه خصوصية واحدة ولا تعدد مسلم
ولا مخلص لهم فرق ذلك الا بالقول او بعد ما علمت ان المراد بالجنس ههنا هو النوع
لكن لا يمكن في هذا الكلام من المناقشة فلا تغفل وايضا مفهوم العدد مفهوم
جنسي كالرجل مع كونه خاصا بالمعنى المشهور ثم بالمعنى المراد ههنا فتدبر لان
معناه الحكم بان العدد كذا اه فيه نظر اذ يصح ان يقال لم يكن ان الشارع قال بجواز
تركه ويصح ان لا يقال لم يكن ان الشارع قال بعدم جواز تركه ولا يلزم ان يبدي
لنا تعرض او كون ان قول الشارع اه يكون تركه وان قول الله اه لا يكون تركه
ولا يلزم تحقق المستلزم بفتح اللام لو كان هذا الشق جائز الترك وغير جائز
الترك في الواقع لعدم صدق المتفقين لكن هو لا يقول بالجواز لانه يقول بالتخيير
الكاشف وهم لا يقولون بالجواز وعدم الجواز الواقعي بناء على نفي حكم العقل

يقال لو ان ممن يكون الشئ جايزا الى الشارع جوازه وكونه غير جايز الى الشارع حكم بعدم
جوازه وهو محالا ورد بانا نمنع الملازمة وعدم الجواز لمنع الخلو للمحال للقطع بعدم
لمنع عنه فعند بعد الدقيق المستقاد من الامر مالشئ ان الامر طالب له ومن النهي عنه انه
ليس بطالب له وان لم يقع الكذب منه تعالى لزم ان يكون شئ واحد نفس الامر طالبا له وغير
طالب له وانه تناقض لانا نقول لا نسلم ان الطلب الا انه طالب لم كره واما الامر والطالب
لم فقد الان ثبت امتناع اجتماع الامر مالشئ مع النهي عنه والكلام بعد فيما تقابل
وقال بعض المشايخ لو صح كلام الشارح ان المحال لذاته انواع الامر العيادي ما يكون محالا
بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق غير جايز والعرفي وهو ما يكون محالا بالنظر الى العوض
لدوام بالاتفاق جايز بل واقع والوقتي وهو ما يكون محالا عادة اي لا يدخل تحت
قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المطلوب المتنازع فيه فالجوزون
لم قالوا كوارما يكون بعض افراده نظرا الى ان من مسلمي الوكيل وبعضهم نظروا الى ان
فيه فعلوه من الامر العيادي انتهى وانت خبير بان حمل كلام الشارح على هذا التوجيه ليس
معتدا لكل ما ادعاه هذا المحشي من ان المكلف بالامر العيادي غير جايز بالاتفاق غير
وان كان هو الظاهر من كلام الشارح ايضا في المواقف على الظاهر ان مجرد
الاشتراك وهو ذهبوا الى جواز التكليف بالمحال مطلقا وسمي بتقدير ذلك انتهى

وكذا اذا كان بعضها عموم وخصوص مطلق وكان العام هو الواجب
اما لو كان العام هو الحرام فقد يكون الامر مشتملا على الحسن كما لو كان
تلك الاعذار المحصورة او المزدوجة اوردها الشارح بقوله لا يجاب فتامل
ان مطلقا لا يعتبر اكمال الخياط لانه لا يحصل لهذا العسير اذ في صورة القضية البعض
لا فساد فيه ولا عقلا والكلام انما هو فيه واما الفساد شرعا لاجل على ما خارج فلا نسلم
بالمقصود وبهذا تبين لك ان ادلة الشارح على الفساد في صورة العموم من وجه اليس ناظرة

بالمقصود وبهذا تبين لك ان ما اعتمد عليه المحشي واورده على ما ذكره الشارح من مثال الخياط
من العسير بصوره الاطلاق بناء على ان فرض صوره العسير لكم بالغ ولو كان نادرا
فقط كما ذكره المحشي وبالجملة كلام المحشي بهذا السبب على ما يعهد صدوره قوله والا لكان ههنا
ثلاثة اعذار وقوله اذ ربما يمكن السكون في الصلوة مثلا ان يكون المثال المشهور
من الامر بالصلوة والامر عرفي في الكفار المخصوص لما ذكر الشارح من مثال الخياط
فتامل اورده المحشي على ما ذكره الشارح بقوله لا يجاب فتامل
الواجب وهو انه اذا ام الله بفعل ما حتى يحرم ثابت المقصود اذ المراد بقولنا
لم كلفوه به بقي على المقصود ان نفس الامر يدل على ذلك ام لا من غير نظر الى خصوص
المادة وهو بحث حاصل الا ان في ان من كان شاكا او ظانا بعدم الفعل لكنه يكلف ويشترط
نية حقه ومن لم يكن شاكا او ظانا وان لم يكن شاعرا بهذا الطلب لكنه يكلف ويشترط
ايضا الامر ولا يلاحظ ملاحظة صحيحة بعد يكون شاعرا بالمخصص ويكون مطلوبه عن
العود المنهي عنه للدليل في حقه انتهى فتامل وانتهى اذا لم يكن هناك ذكاه
بهذا الحال يحصل لم اما اولا فلان المخالف يقول ان الخياط في الحرم ليست فرد المامور
به ولم يتعلق به الامر لانه امر لمن يكون في الحل ويكون الامر الخوارلذاته كما لا يخفى
نعم لو كان الامر الوجوب لكان منافيا له وان هو ولو حصل بهذا الوجه لكن
فرد الواجب يكون حراما لانه تصرف في ملك الغير وانه غير جايز او ان نظره
الى المثال المشهور من الصلوة في الكفار المقصود به هذا اذا لم يكن واجبا يكون
محرما لعدم جواز عبادة لا يكون متعلقا من الشارع معقول انتهى لكن القول بان
الجواز بل الظاهر حرمة التصرف في ملك الغير مما لم يعلم جوازه وكذا عدم جواز العبادة
عالم العلم ورود الشارع بها فتامل واما ثانيا فلان بعد ثبوت الحرمة لما لم يتعلق الامر
بما لم يجز وتكليف دفعه بان المراد بالجواز هو جواز الخياط من حيث ان مع قطع النظر

عرضها لها على الدخول فافهم ثم انه لا ترتب عليها عقاب غير العقاب الذي يترتب عليه
فافهم و كالرياضة الاصلية لعلة حسن الاتيان بها على وجوه والجوار بالافعال
فتشبه بها بتلك والظاهر ان الاتيان بها يعم القسمين وقع كثيرا لوحدة الشبه الجامع
فافهم لان ما لا يعم الواجب الا به اذا كان بهذا الدليل اورده المصنف
وبهم لعل لوجوب المقدمة مطلقا مصح الرد عليه كما لا يخفى لكن الاحسن
ظاهرا ان الاصطلاح من الشارع لكل شئ من المصنف في صحة انه ما دل على ثبوت
الاصطلاح الشارع عرف البطلان فيما وقع النهي عنه فانظر وقد اشار الشارح
حيث قال وذلك لان كلا منهما عرف حقيقتها وذلك لان لفظ الصحة يستعمل غالبا في الامور
الكلية كما نبه على ما ذكره المحشي حواشي التجريد وعدم جواز ترك الصلوة حيث يطلب
الفور هذا اولى لكل الادلة من حيث ان هذه الصلوة المنذورة وجب الاتيان بها
ووجب تركها اليوم لانها ليست المنذورة وحاصل ان جهة الوجوب والحرمة
متلازمان فقدم التكليف بالترك الا ان يقال انه لا بأس به اذا كان ناشيا من
فعل المكلف لانه باختياره يتسبب في الصلوة المذكورة فهو كترك التكليف بالترك ولا يخفى
فيه لكن هذا الايراد من جانب المصنف لانه حكم باستناع تعلق الامر والنهي معا ما دام
عن المكان المنصوب مع ما ذكرنا من ان فيه كلاما فانظر فالحاصل ان الاسلم
جواز القطع في امثال هذه الصور فتدبر قوله الا ان السبعة وهي الرباط و
المجرة وقارعة الطريق وبطن الوادي والحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر الكعبة وروى
بدل بطن الوادي المقبرة كذا في حاشية الابهري قال قلت قول الشارح
الحكم قد زال وبقي كراهته فقد انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب فافهم
على ان ذلك غير معهد اما لانا نعرض الكلام فيما يتعلق به خوف الترك فيكون
جهتا الوجوب والكراهة غير منفكتين فيه بناء على اشتراط المذكور واما لانه قد

ان العقاب جهة الكراهة عن جهة الوجوب لكن حصل الكراهة لم يسقط عنها وقت الكراهة
ليس الا ذلك كما لا يخفى واما لانه لا خير في ذلك في جميع الاشتغال بالصلوة في مواضع التهم
كما لا يخفى مع ان قول وقد يقال بانا لعدم الافادة حينئذ فافهم ثم اعلم ان الكراهة
حصل بزوال الوصف الذي هو سببها على ما قال الشارح كما عرفت به صاحب هذا الوجه
وكان مراده بصاحب الوجه هو صاحب فان قلت حيث ان سبب الكراهة
مع زوال وصفه هذا الرد على القائل بانا بهذا الوجه عن جانبنا واراد ١٦٠
به القائل نفسه حيث حرج بان موضع الكراهة اشتمال على وصف مسقط عنه وظن
الكراهة لم يسقط عنه اصلا فقد اعترف ببقاء الكراهة مع زوال الوصف الذي
هو سببها فافهم قوله قلت لا نسلم ان الصدق على الصلوة في الحمام اذا حصل لا يصدق عليها
الكراهة بالمعنى الاخص للوجوب ونسأل لانا لا نسلم تضاد المعنى الذي ذكره مع
الوجوب وانما الضد للوجوب هو الذي يكون تركه بالكلية سببا للتوجه وفعله
لم يكن موجبا للعقاب وهذا المعنى لا الصدق على الصلوة في الحمام كيف ولو
كان المكروه هو ما ذكره للزم ما اورده في العلاوة من لزوم كون الصلوة
في البيت مستلزمة كراهة اذ لصدق عليها ان تركها فيه بان يفعلها في غيره
موجب للثواب وفعلها ليس سببا للعقاب الا ان يقال ان ترتب الثواب بالذات
اخر ترتب على ترك الصلوة في الحمام من حيث انه ترك لها وهما لا يترتب الثواب
على الترك من حيث هو بل انما ترتب ثواب على فعلها في المسجد لكن لنا ان ذلك
مسلم جدا فتدبر قوله في الملحق من الكون مختص بالصلوة ولا حاجة
الى ارتكاب الشارح لفظ المراد بالكون هو الفعل المذموم لم يرتكب اطلاق
اللازم واراده الملزوم والا فالمكان لا دخل له في كراهة الصوم اه الاولى
ان يقال والا فالمكان لا دخل له في كراهة الصوم علما علم الشارح بعد فافهم

فوران لوجد امر فرضي لكن فيه الاستبعاد الذي نقله عن الامام صدر
اول ولو حمل الصوم على معنى كون الفعل اه لكن سياقه هذا التوجيه ورد كانه
ورود ما ذكر من عدم اه حاصله ان هذا الاصل لتوجيه كلام الشارح
لا يحمل عدم الامر بالقضاء دليلا للسقوط بها وهو لا يصلح لذلك على ما ذكره
وحاصل الايراد الظاهر على توجيه كلام القائل بان مراده ان اسناد
نقل السقوط الى العاضدي اشارة الى بطلان مذهبه لان المنقول عن السلف
هو سقوط الطلب بها لكونها صلوات مامورا بها فلما نقل الحجوي الاول
وتمسك به فلعله كونه ترك الجزء الثاني والذهاب الى خلافه فلما نسب نقل
الاجماع ههنا الى العاضدي علم منه ان مذهبه يعلم ان الاجماع المنقول لو
كان هو بالنحو المذكور لما عاد كره العاضدي هو نفسه لما نقله علم ان الاجماع
المذكور كان حقا عنده فيبطل مذهبه وعلى هذا فالمراد بقوله وقد سقط
اجماعا هو السقوط المتناول لما هو مذهب العاضدي لكن ثمت مطلوبه وهو السقوط
بها بالمعنى المطلوب فلا يرد ما ذكره الاشارة المذكورة او اراد به السقوط بها بالمعنى المطلوب
ونسبته الى العاضدي باعتبار انه نقل الاجماع ههنا والاجماع الواقع ههنا
بهذا النحو فكان نقل الاجماع على هذا المعنى وعلى هذا انما يحصل الاشارة الى
بطلان مذهب القاضي واما ذكر في الدليل عدم الامر بالقضاء مع ان ذلك لا يصلح
للدلالة لتعب العاضدي والاخفاء اجماع منقول عن السلف على ما ذكره الامام ولا يحتاج
الى استدلال عليه وحيث لم يحمل القائل كلام الامام على ان القائل هو العاضدي
بل حمل كلام على انه كما نقل القوم عن السلف سقوط الطلب بترك نقلوا عنهم كونها مامورا
بها الفرض فالعاضدي اعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرق الاجماع في نفي العلم الاجماع
والتمسك به لانه نقل الاجماع على الجزء الاول وتمسك به وخالف الاجماع الواقع على

الجزء الاخر ولم يلتفت اليه ولم يتعقل فتامل والله اعلم ان حمل كلام القائل على ما ذكرنا لم يرد عليه
شيء مما ذكره الاردبيلي لكن الظاهر انه ليس غرض الشارح ذلك ولم يحط بالاصالة قائل
وهو اقعد بعبارة الاجماع الى اخره فكذا وثبات ما ذكره بعبارة الاجماع الى الخ

كفاية الردود والنقود ١٤ اي شيء بان قول الشارح او بعد مشيرا بها بانه
على توجيه بان يحمل على الاستظهار فافهم بل الكون الاول حاصلا ان يحمل الكون
الكون المذكور او الاتي في عبارة شارح الشرح وكذا الكون هو الكون المذكور فيها او لا
ولا دخل للكون المذكور ثانيا فيها اصلا على ذلك اي الكون المذكور فيها ثانيا وهو كون
اول ما فعل الامر على ما ذكره او وصف المشي بالكون الاول للحج اما ان يكون كونا
ثانيا في مكان اول او بسكون او كونا اولا في مكان ثان او هو كونه اول مرة ذكره الشارح
الكون الثاني اي الكون الاول المذكور في عبارة شرح الشرح هذا فانقل منه فرض شيء
اراد به ما ذكره متعلق بقول بل الكون الاول وسيأتي ان الكون الاول على ما ذكرنا
واما قوله ثم ان ظاهر ذلك الى آخره بعد كونه فرض مكان اخر على ما ذكر ايا في النسخ فكذا ينبغي
الصواب بعد كونه في ذلك المكان على ما وقع في اصل عبارة شرح الشرح وهو ظاهر
ثم ان الظاهر من كون الكون هو بالنحو ذكره والسكون ان يكون اما جزء او غير الكون
وعلى ما ذكره شارح الشرح وكذا ما ذكره المحشي اولا وثانيا ليس كذلك بل انتهاء كل من
كونين ظاهرا وسكون الكون هو ان الكون الواحد هو بالنحو المذكور فتدبر ما ذكره المحشي اخرا
فانه يكون اما جزء او غير الكون على ما لا يخفى فتدبر اولا فافهم كانه اشار بلفظ
ما سماه بهذه الاشارة ما نقض به الامر وليس كذلك لان الشارح قال فرض تركه
المواضع اولا وثانيا وثالثا ولا يكون فيها ما نكره اصلا كما يعلم على ان ظرفي الشرح
ليس للاشارة الى ترك شيء عرف مما تكلم على هذا الكلام ولا بأس بان نزيده ايضاحا
فنقول انه لو قيل انه لما وقع الامر بالصلوة من غير تقييد بمكان خاص فالاصل جواز الاتيان

بما في كل مكان بالم يحصل ما يدل على عدم الجواز في مكان وكذا الحكم أن يقال بوجوب
القضاء في الصوم فظاهر لاحتمال جوازه في كل يوم الا ما علم في الشرع عدم جوازه فتدبر
المكان المغصوب لم يعلم عدم جواز الصلوة فيه فحكم بالجواز ويوم النحر علم عدم جواز الصوم
فيه فلذلك لا يجوز له كان زوجه وامالو قيل ان الاصل في الاشياء الجواز فالاصل
جواز الصلوة في المكان المغصوب والصوم يوم النحر على ما تعلم من ظاهر كلام المحشي
فيه سيعلم كما عرفت ولا يخفى عليك ان كلام المحشي ههنا قابل للتوجيه بان يحمل على
ما ذكرنا ولا كل كلامه ههنا بعيد عن التوجيه فتامل ثم لا يخفى ان محصل ما ذكره المحشي ههنا
ان المراد بالصحيح ههنا المعلم هو الصحيح لغة وعرفا كما اشار اليه سابقا فالاستشهاد
بدليل المذهب المختار وح فلم لا يطرد ويدل على ان كل فاسد شرعا يدل على الفاسد شرعا ويحكم بالصحيح
الصوم وان لم يحكم بالفساد شرعا والا يلزم ذلك الصوم لغة وعقلا الى ان يراد ههنا
فعل الصلوة في المكان المغصوب لما لم يحصل دليل يدل على الفساد يحكم بالصحيح اذ
لا مانع عنها الا اجماع الوجيز والمحرر ههنا وقد بينا انه لا يستقيم فيه والا صوم يوم
النحر فما دليل الاجماع على عدم جوازه فيحكم بفساده وقد مر انه لا يصلح الدليل المذكور ههنا
فيه ولعل حاصل ما فصل بهذا التفصيل لحصول القيام بحيث يطلق عليه ما اضافه المحشي من صحة
الصلوة في الدار المغصوبة بشرط العلم وعدم صحة صوم يوم النحر الا في الجواب ههنا
بيم لكن ان العرض ههنا الصحيح لغة وعقلا وطرد ذلك في صوم يوم النحر ايضا ولا يخفى
ذلك عدم صحته شرعا حيث لو طرد الشرع عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة ايضا
لم نعرض فساد وهو ظاهر ويمكن توجيه الدليل بحيث لم يندفع بمجرد ذلك ويكون
الى ما ذكره المحشي من التفصيل بانه لا شك ان من يقول بالصحيح لغة وعقلا يقول بالصحيح
الشرعية ايضا اذا لم يوجد في الشرع دليل على خلافه وهو نقوض المستدل استدلاله
الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة شرعا بناء على ما هو مدعاه بحكم اذ لم يوجد دليل على

او العقد فتامل وهو الاولى لما ذكر في الصلوة المغصوبة والفرق فتامل منه

صحيح فساده والعقل لا يحكم بالفساد ايضا على ما هو حكم لكان صوم يوم النحر ايضا صحيحا لانه ذكر
ههنا فيما ذكر مع ان العلماء لم يقولوا بصحته وظن ان الدليل يعم التوجيه لا يدفع
الا بما فصله المحشي من ان في الصلوة في الدار المغصوبة عدم المدرك الشرعي لبطلانها
صحيح واما في صوم يوم النحر فقد اذا لا حظ او الهي عدم مدرك شرعي لبطلانه فتدبر
وقد اعترض على هذا الجواب بعض الفضلاء بانه لا يمكن الجواب بما ذكره من
قبل المتن لانه ذكر المتن في منهي النهي وقد تشاء ههنا الفرق الجواب ان المنهي عنه
وان كان من الوصف فهذه مدرك شرعي للفساد وهو موجود في الصلوة في المكان المغصوب
كما هو موجود في صوم العيد فنقض قاعدتنا في المنهي عنه لوصفه انه ما لم يدل دليل على جوازه
حكم بالبطلان وكلما استثنى عما يتشرع من عدم الجواز وقد الزم في الجواب اي ان القاعدة
الشرعية يقتضي بطلان الصلوة المذكورة لكن يصح له بدليل خاص نوجب مخالفة الظاهر
المستفاد من القاعدة الشرعية ولا يخفى ان كل ذلك يمكن ما ذكره المحشي من ان القاعدة لا يمكن
الجواب عن قبول العلم بما ذكره وبما ذكرنا يعلم فساد ما ذكر المحشي لقوله ولو سلم عدم الاجماع
في بيان المفصل لفساد صوم يوم العيد لما انه منهي عنه شرعا والنهي دليل على الفساد
الصلوة وقد ذكرنا فساد دلالة النهي على الفساد شرعا فكيف يستدل بها على فساد
على ذلك وبهذا ظهر فساد ما ذكره المتوقع لغة ايضا والمحشي من جواب
الصلوة على ما ذكر في الصواب ان يراد منها بالصحيح لغة وعقلا ههنا الصحيح
على ان كان اكثر المجتهدين عقلا لا صحة شرعا وهي شرعا كما في الصلوة المذكورة وصوم
يوم النحر وما ذكرت من الاجماع على فساد صوم يوم العيد انما الفساد بمعنى استعمال
الشرع وليس الكلام ههنا فيه بل نسلم ان استعمال الشرع بمعنى بطلان الصلوة المذكورة
والحلف دليل خاص ههنا مع انه لا يمكن بالفساد شرعا لا يعرفنا ادا البطلان الشرعي لا يتأتى
مقصودنا من الصحيح لغة وعقلا اشهر وفيه تامل لان كون النهي للحرمة وان كان لوصفه

ظاهرا في بطلان الذات عند المص لا ينافي ما ذكره المحشي من عدم المدارك الشرعي لفساد
الصورة المذكورة او قد صرح المحشي بان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب
يتعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس محل بحث الثالث العبادة فعلى لزوم وجود
في الصلوة في المغصوب اه ثم عند المحشي وجه ظاهر وهو لبعض قاعدة تداوم في المراد خفي
وان كان لو صح لا نفيا نفي عن امر خارج عنه ايضا فليس قاعدة يكفي ما ذكره المحشي واما
المراد في الجواب الثالث ان الفاسدة انه قد يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا
فلو سلم فلعله على سبيل التنزل بهذا مع ان المحشي قد حكم بفساد الجواب الثالث وقال في
في الجواب ما ذكرناه وما ذكرنا لظاهر فساد ما اورده على قوله ولو سلم ايضا ذكرنا
فساد ما ذكره في الجواب الصواب من يسلم ان استقلال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة
الصلوة اد الظاهر ان حكمه على سبيل القطع لا مع طرق التسليم والتحرير كما لا يخفى على من له
دربة باساليب الكلام فتامل واما اذا اسقط هذا التسليم عن البين لم يرجع
ما ذكرنا من ان الجواب تتميم لمجرد الغرض اه وقد عرفت ان جواب المحشي الصحيح
اليه مع زيادة تحقيق بمجمع في المقام جدا الا انه عرفت انه يمكن توجيه الدليل بوجه
لا يندفع بمجرد ما ذكر بل يحتاج الى ما ذكره المحشي من التفصيل فتامل وبهذا الخلاف الصلوة
في المكان المغصوب اه حاصله على ما يحكى منه في كتب الاصول اذا وقع النهي عن العبادة
صريحا وان كان لوصفه مانع لا نسلم لزوم النهي فهذا هو الدال على الفساد عند المص
واما اذا لم يقع النهي صريحا عن العبادة بل يتعلق بامر هو في الواقع قد يقع جزءا للعبادة
مثل النهي عن الكون في المكان المغصوب اذ لم يتعلق الشارع الا بفصل المكان المغصوب
بل قال لا تتصرف في ملك الغير ذلك النهي لا يتعلق بصريح ما هو لا يوجب الفساد ولذا
جمع المص بين القول بان النهي في العبادات موجب للفساد على ما يحكى منه في كتب الاصول وبين القول
بصحة الصلوة في المكان المغصوب الصحيح شرعا على ما علم من مذهبه وان لم يكن كلام

وقد انه لا قطع به

بحث

بحثنا في العقول الشرعية كما عرفت واشار المحشي اليه سابقا حيث لم يحمل كلامه ههنا ايضا على
العقول الشرعية بان يقال انه اذا ثبت الحرمة لعدم وعقلا بما ذكر من الدليل بعد ثبت شرعا عند المص
اذ لم يوجد مدرك شرعي يدل على الفساد على ما ذكره المحشي واما ترك هذا الظهور ولكن يمكن
ان يقيد محل النزاع باستثناء الصلوة في المغصوب بحالم يتعلق النهي مع عدم فتامل
هذا وقد ذكر بعض الفضلاء اولا حديث المنافاة بين ما اختاره المص ههنا من صحة
الصلوة في المكان المغصوب وبين ما اشتهر منه من ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد وان كان
لوصفه فاسدة كما هو مذهب امامه مالك واجاب بان مراده بالصحة ههنا الصحة
لعدم وعقلا وانه لا ينافي عقلا في اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين
اختاره فيما بعد من ان النهي يقتضي الفساد والمراد الاقتضاء الشرعي كما هو التحقيق
فان النهي الحقيقي يرجع غالبا في استقلال الشرع الى الذات من جميع الجهات فبطل ما شرع
وان كان العقل لا ياتي صحته ثم اورد انه الظاهر ان المص قال بالحرمة الشرعية الصحة
في الصلوة المغصوبة وان لم يكن مراده ههنا الا ما نقله فكيف يجمع بينهما وبين الحكم
بالفساد والنهي مستقلا واجاب بان الصلوة في المغصوبة برخص من جملة ما استثناه
من هذه القاعدة الشرعية لدليل خاص فههنا لوجب مخالفة هذا التغاير كما ستذكر
في جواب الدليل الثالث للقاضي والمتكلمين ثم قال واما دفع التدافع بان حكمه بالفساد
مخصوص بما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه دون ما كان النهي عنه لغيره والصلوة
في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره كما صرح به العلامة فيما ذكره المحقق الشيرازي ففيه
نظر لان الآمدي وغيره نقلوا عن امامه مالك الحكم بالفساد في المنهي عنه لغيره ايضا
والظاهر انه موافق لامامه ولو سلم انه مخالف له فيبقى التدافع مع امامه لذلك
بصحة الصلوة المذكورة فتامل مع ان الاطلاق عبارة المص يخصه وهو يأبى ذلك
في الصفة المفارقة ايضا والتزام ههنا في جواب الدليل الثالث للقاضي ان الفاسد عند الشرع

هو صوم يوم النحر لانه ذاهل عنه كالصلاة ونحن على الظاهر اذ لم نوجد ما يدل على ان المحرم
بكذا في الصلوة المذكورة اذ قد وجد الدليل على صحتها وهو الامات والدخان بعد او
علة ما اورده بعض الفضلاء من ان الالزام عليك بمقتضى العموم توجيها والمانع ظني
والعلم لا تعتبر العموم المخصوص بالصلوة المذكورة على ما مر من ذكر الدليل المخصوص للصلوة
من القاعدة المذكورة والصلوة للايلام وذلك لحرر المستدل في على ما مر وعند الدرد والتمانع
والحكم بالعموم في الكل اذا كان ما يصلح للمنع لان المخصص للعموم اثر في البعض لا في الكل وهو ظاهر
فالحق في الجواب بهو ما ذكره صدر وتبعه اما اولا فلانا اذا كان ما يصلح مراد الشارح
ان العدول بسبب مجموع الادلة والمجموع لا ان كل واحد منها يصلح للدلالة على ما ذكر
فتعدد لا يفيد ما اورده المحشي على ما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان الحق
عدم الاتفاق على ما ذكره ان لم نقل بوجود الخلاف على ما لا يخفى على من له ادنى تتبع
على ما لا يخفى وان سلمنا فلا نسلم ان ما ذكره يكفي في رد ما ذكرنا
لكن ظاهر الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم معارض بالاجماع على عدم جواز
صوم النحر كما هو شان الشرح في الشرح على وقوع الاتفاق على ذلك اذ المطلق فلا يصح العدول
عن الظاهر وهو الفساد عند كتعدد الصلوة اذ الكلام الدال على وجوبها خال عن
المعارض فيصح العدول عن ظاهر الدال على الفساد الى الوارد استدلالا الى مراد
شارح الشرح بعدم اقامة الدليل الصارف عن الصوم عدم اقامة الدليل الصالح
المعارض فيه فتامل والحق في الجواب ما ذكرناه مدعيا ثبوته ان لم نقل على الجواب
المذكور والكتب يطلب فيه ذكر كما ان ما سبقه اشارة الى منع الملازمة وعدم
صلوة ما ذكره شارح الشرح من ان العدول عن الفساد في الصلوة للدليل وفي الصوم المذكور
لم نوجد دليل للعدول فلم يعدل عن الحكم بفساده لكن ذكرنا بيان الدليل للعدول في
الصلوة ما رأينا الدليل العدول عن ذكره فافهم وبهذا اندفع ما ذكره القائل بعد

انه يصح صوم يوم النحر على ما ذكره بعض اذ المحشي كما هو ظاهر لا توهم ان المراد انه
يصح قضاء رمضان فيه او اذا نذر صومه كما ذكره ان بهذا القائل جعل مبنى الوجوب
هو صوم يوم النحر اذا نذر ان يصوم فيه لما ذكر من الصورتين وقد ذهب ابو حنيفة
الى صحة ما نقله المحشي سابقا ايضا فصح ما نقله بهذا او حاصل اعتراضه ان لا يصح
ان يجعل كلام المستدل في صوم يوم العيد من تلك الصورة لانه اذا كان كذلك
فقد تلزم صحة الوجوب والحرمة وهو غير محل النزاع لانه لا يمكن الاستدلال لعدم
الصحة لاجل عدم ان لم نسلم ان المراد قضاء رمضان في يوم النحر او اذا نذر صوما
يكون من مسمى المشروع فيه وعليه وجه الاستدلال الظاهر بان المشروع فيه يصح انه
ليس بصحيح فيه بوجه ما كما لا يخفى وهو انه قال القائل بمقتضى قول الزام الصوم
فيه واما كونه واقعا في يوم النحر فانما حصل باختيار المكلف الطارئ سببه وهو الصوم
فكان كالصلوة في فرائض جد الشمس الى غير ذلك بعد تذرة بالصلوة فانها
واجب ادائها عند ذلك المكان ان تذكر ولا اجد له محصلا غير ما يكون مراده ابو
حنيفة بقوله ما نذر ان يصوم يوم النحر فيتعقد الصوم المطلق واجب
ان يكون في يوم النحر وعلى هذا يندفع الدرد الذي ذكره المحشي اذ الصوم المطلق
متحقق في يوم النحر ولكون كذلك في المكان المغصوب لكن لا يكون صحيحا بعدم
هذا الوجه الذي ذكره القائل الصلاة نظيره الصورة اذا وجب عليه الصوم
المطلق والمكان غير مكروه في يوم النحر فلا يصح القول بصحة الصوم يوم النحر اصلا مع ان ما
هذا الوجه على صحته الا ان يكون مذهب ابي حنيفة ان النذر يتعقد الصوم المطلق
والا فلا ان يقع في حرام النحر لكن كما ان يقع فيه انفا كما انه وتلك الكراهة صارت
منشأ لرجوع النذر الى الصوم المطلق وبهذا اندفع ايراد المحشي ولا يندفع بذلك
الوجه فتدبر قد ذكرنا سابقا ان ما ذكره من ان تكليف محال قد ذكرنا سابقا ايضا ان

صاحب الذخيرة والفاضل الخراساني وجماعة من متأخري المتأخرين على العكس والمشهور
عدم الخلاف في عدم المعصية بالترك وذهب الكل الى انه لو حلف ليضربن الغلام غدا
العوض ولا يكون حانثا لعدم التكليف عليه بذلك الشرح قال في مسلك
المرتضى قال بعض الفضلاء جعل شارح الشرائع الشرح قول الامام ولا يخفى عدم انطباق عليه
الشرح قال لانه لم يعلم به منهم صريحا قال ان الامر والنهي من حيث يدل على
ان الاستدلال والمعصية من حيث والشرح صرح بان الامر والنهي من حيث
فالظاهر ان من مسلك الى قوله ثم انه ذكر وفيه تأمل لان شارح الشرائع لم يجعل ما ذكره
الشرح من قول الامام بل قال ان قوله ولا جهتين فيه اشارة الى قول الامام من
ان الاستدلال والقصد ههنا متباينان كما في مسلم الصلوة وظاهر ان كلا
القصد يكفي حملا على ما ذكره بل هو اولى من حمله على ما ذكره ان كان من
كلام الامام اشارة الى ما ذكره الجهتين على ما ذكره شارح الشرائع فالظاهر ان
كلام المصنف في مقابلة هذا مع تأييده بمقتضى نظم الكلام ايضا على ما لا يخفى فرق
فكيف يكون كلام شارح الشرائع نوعا اما ما في الشرائع لم يجد لوم يركب
ان لفظ الامر في كلام مسلم وكثير من الاصحاب قائم الى المطلق عليه اسم
المأمور به حقيقة اشارة الى ان النزاع ههنا في لفظ الامر لا في صيغة افعل بل هو
نزاع اكثري مفصلا ان اردت ان تستدل بما ذكرنا ههنا على المدعى
ليس المأمور به حقيقة في الوجوب بناء على ما ذكرنا اذ لا يكاد يراد
ما ذكر هذا ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب لان لفظ الامر حقيقة فيه هذا
من بعض اعاظم المحققين حيث تبعهم في ذلك الاستدلال وقال وهي دعوى وهو افتراء
خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل وقال ايضا ان بناء المسئلة لفظ ما ذا
من الكتاب لان الامر حقيقة في الوجوب بالدعوى لكن لما ذكرنا القائلون

بان الامر حقيقة في المأمور به وجعلوا ما مسئلة برأسها ذكرنا ما ذكروه ورددنا
عليهم وانى لم اقل بان الامر حقيقة في الوجوب والمندوب بل هو حقيقة في
القدر المشترك بينهما فتأمل وانى لم اطلع على احد صرح او ادعى الاجماع على
ان الامر حقيقة في الوجوب فقط نعم ادعى الاجماع على ان صيغة افعل
حقيقة في الوجوب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في
الوجوب فقط وانه مشترك بين الوجوب والندب فقط وانى لم اطلع على احد صرح
بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان
الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان
الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم فقط
وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة
في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير فقط
وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة
في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد
والتعجيز والتسوية فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد
والتعجيز والتسوية والاحتقار فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر
حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين فقط
وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار
والاهانة والتكوين والتسخير فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر
حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب
فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار
والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير
والتعذيب والتنكيل والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر
حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب
والتنكيل والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر
حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب
والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان
الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب
والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد
صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير
والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط
وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار
والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح
بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير
والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب
والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز
والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى
لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار
والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على
احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم
والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين
والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب
والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد
والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب
والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب
فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية
والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع
على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة
والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب
والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان
الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع
والتخيير والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين
والتسخير والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب
والتعذيب والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة
في الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير
والتهديد والتعجيز والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير
والتعذيب والتنكيل والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب
والتعذيب فقط وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز
والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط
وانى لم اطلع على احد صرح بان الامر حقيقة في الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم والوضع والتخيير والتهديد والتعجيز
والتسوية والاحتقار والاهانة والتكوين والتسخير والتعذيب والتنكيل
والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب والتعذيب فقط

ان لا يكون به الشيء مامورا به مع ان المقول بان الامر لصدق بحقيقة
على مندوب كما يعلم من دليله بل ان فعل اوجبت عليك هذا الشيء او هو واجب
عليك يلزم انه ان لا يكون مامورا به لانه لم يتعلق به صيغة افعل فتامل والاظهر
ان يقال ان مراد المفصل بما ذكر بالقول المخصوص ليس خصوص افعل اذ ليس في كلامه اثر
منه بل المراد به صيغة افعل وما شابهها مما اوجبت او وجب عليك او هو واجب
ومندوب لك واشباه لها والدليل على ان المراد هو الوجوب انما هو خصوص صيغة
افعل لذلك الاشكال فتامل بالطاعة المرادفة لفعل اخر الكف حتى يتوقف على الفاعلية
بالكف ايضا نعم اذا وقع النزاع في ترك الصلوة متلا فالصلوة وفعلها طاعة من
انها ليس بفعل كما مر به فلم صنع هذا التخصيص ايضا لانا نقول الصلوة المذكورة ليست
طاعة من حيث نفسها من حيث انها فعل بل باعتبار انها تارك للترك الذي هو ضد في الواقع
الصلوة فافهم بالفعل الوجودي الذي هو غير الكف فان الاضداد تتقابل بالعدم والملكة
الذي يلزم ان يكون الطاعة هو مع ما ذكر يخصص الطاعة بالفعل الذي يخصص المعصية
بالعصيان الذي هو امر عدمي لعدم الفرق فيكون لفعل الكف ضد ان لا يتصف بهذا الوصف
او ان يقع النزاع في ترك شيء وقع في الضد ذلك معصية وترك مع الجنس مخالفة الامر
فلذلك لم يخصص المحشي بذلك اذ ليل خصصها بالمعصية التي تكون بالنسبة الى الفعل الوجودي
الذي يكون غير الكف غير ان المعصية التي تكون معصية باعتبار انها تارك للفعل الوجودي
الذي هو غير الكف لا تكون الا في الامر دائما المعصية التي تكون لا جل مثل المنهي عنه
فتكون باعتبار تركه الكف فقط والا فهم فانهم لا يقولون اذا فعل المكلف صلوة
فاذا ترك المكلف الصلوة تصدق على تركه الصلوة انه معصية باعتبار انه ترك
للفعل الوجودي الذي هو غير الكف اي الصلوة مع انه ليس مخالفا للامر فلم يقع
العدول المذكور اصلا اذ الترك المذكور ليس معصية باعتبار انه ترك للصلوة بل باعتبار

انه ترك الكف الذي هو الظ في تارك الصلوة فليتامل ويمكن على التنزل
يمكن ان يقال ان مراد المحشي من احد هما ان مراد اهل اللغة هو تقسيم صيغة الامر لا لفظ
فان اهل اللغة لو كان دليلا على كونها للندب بالنظر الى كونه لزوما بينهما ان المراد بتقسيم لفظ
الامر باعتبار معناه الحقيقة والملازمة فلا تثبت المقدمة المذكورة بهذا الكلام الظ
ان مراده هو الصيغة حمل المحشي عليها ولم يلتفت الى الاحتمال الاخر لما كان
الصيغة ايضا حقيقة في الوجوب فقط عند المصنف والاكثر جعل التقسيم باعتبار المعنى
الاعم ولم يلزم كونها للندب حتى يرد عليه المنع بمشيئة فتامل وغرضها
كالاباحة والتهديد فانه لا نزاع بين المشايخ في ان ليس الامر حقيقة فيها وان
نوزع فيه كما سيجيء الامر بل ذكروا انه ما اورد على وقوع النزاع في عدم كونها موضوعة
بها حقيقة اصلا فانهم ذكروا ان مرجعه عندهم كما صرح به المحشي الى ان
الامر لم يقع النزاع في عدم كونها مامورا بها حقيقة الا فيما يعلم منها عادة مرجوا به
الندب وبهذا ظهر ان الدليل الاول مستقيم اذ لا يمكن تاويله بما ذكر بمنع بعض مقدماته
على ما ذكره المحشي الفاضل وهو كلام اخوذ من المقدم الجميع مسامحة لا يمكن ترتيبها هذا
وفيه انه يمكن التاويل في الدليل الاول المذكور بان نقول المراد بما ذكروا ان الطاعة
انما هو فعل المامور به مطلقا اعم من ان يكون بصيغة او بحيث لا يلزم من قول المولى
مامور به صيغة بل قد يكون بغيرها كما يعلم من الادلة هذا وكان المستند الى
ان المستدل لم يدع ان العموم قالوا ان الطاعة انما هو فعل المامور به حتى يتمشى ان يقال
فنسلم ان مرجعه اذ يمكن ان الطاعة انما هو فعل المامور به ان حصل وقع فلا يحتاج
للتاويل نعم يمكن المنع كذلك لانا لا نسلم الاتفاق اذ قد يتمسك بما يخالف
اهل اللغة والعرف به اذا ظنا ان بناءهم على ما قالوه من ان الطاعة هو فعل المامور به انما
هو على ما وجده في كلام العوام والا فاي ضرورة او دليل عليه فتدبر ثم لا يخفى

والاقتط وان اخر عنه ذلك الى ما بعد تمام القارض وهو مشكل لان ما يصح كلا ما في قرنا
اولا ي لو صح كراهة العبادات لكنه يعد صدا واقطا من كلام مهما ذكرنا اولا فتامل ثم
نقل بعد الافاضل عن بعض علمائنا وهو الفاضل الاردبيلي ره على ما نقلنا عنه انه قال
بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر اوكراهته اصطلاحا
مع عدم رجحان تركه الذات ايضا فلا تعقيد عبادة دينية عبادة ويشرع قوام ثم
قال وكلامه ره طبق المعنى المصطلح للكراهة ويجمع مع رجحان العبادة في نفسها اصالة
عدم الجواز او عدم الصحة عبادة اذا قد عرفت ان الصحيح عدم الجواز ولا عتاب عليك ان
ما نسب اليه من حديث التنبيه والتشريع فهو لم يكن صدر كما ذكره ره لكن قد عرفت
قوله فتامل كما اشار ره الى ما قدمناه لشهرة ذلك قوله بعد ذلك خالطاه واما ما نسب
اليه من اعتقاد وعدم رجحان تركه الذات الخ فمفاده ان اراد به عدم رجحان
اصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فلا يلتئم الكلام معه على ولا اثر وان اراد
ان رجحان اصل العبادة لكن مع الخصوصية الراجعة الى خصوص العبادة
المكروهة ثوابا يحصل بذلك العبادة اصلا فان استفاد ذلك مما ذكره ره من حديث
التنبيه فقد عرفت حاله الامر مضى وان استفاد مما ذكره بعد ثم قوله
فالظاهر انه فمفاده ان الطاعة ان تعلق بها امر او بالكراهة بالمعنى المصطلح لكن يعم الراجح
على الوجه الذي سبق على ما هو الظاهر من حمل الكراهة على ان فيه ثوابا ايضا لكن اقل من
ثواب تركه اما فالظاهر على ما هو الظاهر من كلامه في خصوص الصوم يستشعر ما عرفته اما
احتمال الحرمة فلا يساعده الدليل ورود النهي عنه كثيرا وظهوره في الحرمة واما
الكراهة بذلك المعنى فلا يمنع كون ثوابه اقل من ثواب الفطر فلعدم كون الفطر
واجبا بعيد ولا يبعد زيادة ثوابه على ثواب الصوم الى غير ذلك مما علم من كلامه على ما تقدم
ولم نقل بانه لا يجمع الكراهة مع رجحانه اصلا لما مر من كلامه شهد الله المتعال

فتامل

فتامل على ما نقلنا عنه من ان الاقتضاء لا يستفاد من الكلام بهذا الفاضل
انما اورد الفاضل الاردبيلي ره هنا احتمال احد هما عدم جواز الصوم المندوب في السفر مطلقا
سواء قصد به عبادة ام لا وما سنقل كراهة من كون بنية العبادة والثاني وهو خبر ان هذا
لا يرجع الى محصل والسداد ذلك من كلامه ره اصلا نعم ذكر احتمال الحرمة وذكر احتمال الكراهة واورد
على احتمال الكراهة بانه مع القطع على سبيل الاشكال انه حينئذ لا تنعقد العبادة فيكون حراما
فلا يصح حمل الكراهة على المعنى المصطلح وان بهذا الاحتمال فتامل وفيه
عليك حرمان ما ذكره على ما قرر الفرق بين المعنيين من ان الواجب والمندوب بالمعنى المشهور
ما تعلق به الامر حتما او ترك الحرام والمكروه لم يتعلق بهما الامر حتما فمخالفة كل الحرام
ما تعلق به النهي حتما او ترك الواجب لم يتعلق به النهي حتما فمخالفة كل الواجب الفصل
تعاريف اه احكام الخمسة كما سبق تكون اطلاق الواجب والندب والحرام على
هذه المركبات على اصطلاح آخر موهوط واما على ما تحققناه من الفرق بين المعنيين يشكل ترك
ما تعلق النهي او المندوب بما يكون بنية فيه يوجب ترتب الثواب عليه والعمل بترك
المكروه لا يكون كذلك بل يكون في فعله كراهة وعدم ملاءمة لا يسهل الى حد يوجب العقاب
فالاولى ان لا يقول ولا يلزم منه ان يكون تركه فيه كذلك بالوجه لم يطلق
الندب عليه بعد الفرض كذا الواجب اذا لو اجب ما يكون في فعله يوجب بعد ترتب
الثواب عليه وتمنع من تركه ويرتب العقاب عليه وترك الحرام لا يلزم ان يكون كذلك بل الحرام
ما يكون في فعله مفسدة توجب العقاب ولا يلزم ان يكون من تركه فيه يوجب الثواب
ويرتفع فاطلاق الواجب عليه بعد الفرض بهذا واما في الحرمة فلا يبعد ان يقال على الظاهر من
اطلاق الحرام على ترك الواجب انما هو بالمعنى المشهور اذ الواجب ما يستحق بتركه العقاب
وما يستحق بسببه العقاب هو الحرام بالمعنى المشهور بناء على عدم اخذ الفعل في تعريفه
فتامل لم يكن الامكان فيما مضى بعيد واما بعد الامر فزوال ذلك سهل اذ الجواز بمعنى الامكان

ترك حرام واجب اداء بالواجب ههنا المعنى الاعم من الواجب بالمعنى المصطلح اعني

اذ فحواه المصطلح عنده على ما مر الصدق على الترك لانه ليس بفعل ولا على الكف

الضد الوجودي لعدم تمكنه من ترك كف واشباه الوجوب بالمعنى الاعم نعم فرق بين ترك

كون الشاجات واجبة اذ كونها واجبة بهذا المعنى خلاف مذهب المشهور كما لا يخفى

على انه لو لم يكن ترك بكون مقدمة الواجب واجبة يثبت وجوب جميع الاكسيا بالمعنى المصطلح

الصارف ظ ان وجوب ذي المقدمة بالمعنى الاعم المستلزم لوجوب هذا

المعنى الى مقدماته واحال ان مقدمات افعال المكلف فعدم كعض ذلك المكلف فيها

مكون واجبة بالمعنى المصطلح فتامل اقول كعض المقام ان اللازم من ترك الحرام

اورد عليه ان الواجب هو الكف وهو امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم

شرائط فعل الحرام بل لا بد من حصول المانع ورد بانهم قد صرحوا في ترك الحرام

سابقا حتى ابطل قول من تمسك بالكف في تعريف الوجوب الى ان قال في رد هذا القيد

الواجب عرفوه بالكف فكانه اشاروا الى ان هذا القيد لا يحتاج

من ان الصحيح هو الترك وان الكف ليس امرا معقولا فالواجب هذا الا ترك فقط

ولو سلم عدم معقولية ان الكف والترك كف في حصوله عدم شرائط الحرام لكن لا يخفى

الى اصل المانع بانه ان الكف هو ترك الفعل على وجه خاص هو منع النفس عنه

مع الميل اليه وظ ان الذي هو توقف على فعل الضد هو حصول الترك واما ملكة

المانعة والميلان فلا دخل في حصولها لفعل الضد اصلا كما لا يخفى وقد تامل نعم

لو كف في حصول الضد مجرد عدم اشراط الحرام على ما يدعيه ومن الموانع المذكورة فاذا

سلم ان حصل الترك لا يتوقف على فعل الضد ويكفيه عدم شرائط فعل الحرام فقد

اشتمل دليله ونعم التحقيق لا يخفى ان حاصل كعض الكف بالمعنى الذي ركب منه التحقيق هو

الفعل والشوق اليه وعرفت في ما مر ان كل منهما يتوقف على عدم كعض شرائط

الفعل

ما تحقيق ان يكون مستندا وعدم المانع تحقق الكف على هذا موقوف على وجود المانع

وتمام الكلام انا نقول ان الكف وان توقف على عدم الفعل وكذا على الشوق الى الفعل لكن الكف

توقفه على ارادة الفعل اشد اذ المانع المذكور لا يستلزم الا كعض شوقه اليه لا ارادته

رفع الفعل كعض الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من شرائط الفعل فالموقوف

عليه وجود المانع وايضا لا يبعد ان يقال ان الشوق الموقوف عليه الفعل لعله يكون ان يكون

اشد من الشوق الذي يستلزم الكف فلم يتم ان يكون تحقق الكف باعتباره تحقق

ملكة الزهد الشديد من الشوق على هذا الا على ايراد على المعنى او الفعل مراده بالكف ما كان

عدم الترك واحال حال الكف لو تمسك احد بان الواجب هو ذلك لا الترك على المعاقبة

على انه يجاب ما قرر انا طرا انه لو تمسك احد بان الواجب الترك وانما وجوب الكف لا يكفيه

لظهور في وجوب الكف نفسي وانما الذي اظهر حين خطور الحرام بالقلب والعمل النفس اليه

واما حين الغفلة فلا تكف ولا يقول احد انه يلام عليه وانما احضار الحرام بالقلب

وكف النفس عنه والعزم في وقت عدم الشوق على الكف ممكن على ما علمت من

تحقق الكف على كل واجبا فعلى التصوير الذي لا كف الكف فلا كف شيء من الواجبات

والزوم وجوبها في بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا محالة وبعد

واما الترك فهو واجب دائما ولو سلم تمسك به لكان له وجه وقد مر ما ذكره المحقق

الخوئي ان حاصل عدم تصور الحرام لا يكون تركه واجبا لا يخفى ما فيه

اذ نعلم ان الفعل العمد حرام تركه واجب دائما سواء كان متصورا او ملتفتا اليه

ام لا وقد بقي ههنا كلمات قد يعطف بها الناظرون مرت على الكتاب هو ان هذا

التحقيق لا يرفع الشبهة اصلا على انه انما اراد بدلالة الفعل الضد اذ هو اتفاقا

بعض شرائط وجوده الامانع وجوده الحر كما هو المراد والمستدل والمجيب افاده

والذي سلف شيخنا في بحث مسألة الضد ان عدم الزنا متلازم مترتب على عدم الشرب فاذا

على كونه مشروطا فاذا فرض عدم الشوق في وقت في عدم الزنا مرتبطا اليه الا بعض اقسامه
الاخره فقى هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لا واجبا
عليه عدم الزنا ولا يتصف هو بالوجوب اصلا وان سلم ان فعل الضد كان في اول
الامر فرد الواجب المخير لكن لا يعد بمعنى عدم الشوق سبب عدم الزنا عليه الا بعض في
بعض الشئ او من فعل الاضداد واحد فلا يكون ح فعل الضد واجبا بل يكون مباحا في
وهذا يغ ما قيل كل واجب مخير فلا بعد بمعنى احد فرديه كان الاخر مباحا صرفا
وكون المباحات واجبة بهذا المعنى لا كون باطلا لان يكون من افراد الواجب
المخير في وقت من الاوقات لا فساد فيه كان ضروريا واجبه بمعنى البعض
الاوقات لا لكونه رفعه فلا ارد ورد فتامل لا يقال ان عدم الزنا امر مسبب على عدم
علته التامة وذلك العدم كما يحصل يحصل بعدم الشرط الذي هو خوف الكف الحاصل بعدم
عدم المانع الذي هو الشوق وهو عبارة عن وجود المانع في وقت يتعلقها بها
يكون عدم الزنا مرتبا عليها فيكون وجود المانع الذي ما يحصل به الواجب فيكون واجبا
فح هذا كل فعل فعله المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب بسبب ذلك الواجب عليه
وان موقعت في بعض الصور على اجزائه وجود المانع فيكون واجبا فلا يكون
فعل المباح لانا نقول قد تقرر ان عدم بعض الاجزاء المركب اذا كان مقدما
بالذات على عدم البعض الاخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط وان كان
معا في الزمان ح لحصول ان يكون عدم الشوق مقدما بالذات على عدم عدم
المانع فنسبته الى عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع فتامل فان قلت على فرض
من ان بعد فعل احد افراد الواجب المخير كان الاخر مباحا صرفا وبهذا يكفي
كان الواجب غير شبهة الكعبي ظاهرا ولا حاجة الى هذا التحقيق الذي ذكره المحشي وذلك
لان حق ان ترك الحرام يتوقف على فعل احد الاضداد فاذا فعل كان الباقي

بحاله بعينه لكن الالم كان فعل فعله المكلف في وقت بعد ما وقف عليه ترك الحرام الواجب
فاذا ذلك الوقت يكون واجبا ولا يمكن فعلان في وقت واحد حتى يستقيم ما ذكر فلا يدفع الكعبي
ما ذكره المحشي من صرف الشوق والارادة وهو ظاهر او قد عرض ما لا دام خلاف الواسطة
في هذا التحقيق بعض سبيل بان ترك الزنا مثلا امر عدمي باعتبار لا يكون مناطا للحكم ومسببا
لا مر الا باعتبار الامر الذي هو يثبت لا امرا وجوديا والاحكام الحقيقية انما هي في الامور
العدمية انما هي باعتبار ان تحصل لها خصوصية وهو الاعتبار صحيح التلازم بين الامور
الوجودية والعدمية مع امتناع علية العدم للموجود وعكسه فالتكليف المقصود بالتعلق الامر
١٨٣ امر اكتساب المكلف بقدرته وارادته اذ التعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا تحقيقه
حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام المذكور فسكون المكلف متعلق
بأحد الامرين مخيرا او بالجملة ترك المكلف لترك الحرام ليس الا مباشرته للسكون او لحركة
اخرى ضده فيتعلق التكليف بالاول بعض تعلقه بالاضداد وكون ملاك عدم الشوق والصرف
والارادة لا يسلم عدم تعلق التكليف بالترك عين بيته الا بقاعدة كما لا يخفى انتهى وهذا التكليف اه
مع انه لا يلائم المحشي لا ان عرضه جواب الاستدلال الذي ذكره الكعبي وهو مبني على لفظ
ما ذكره ان المستدل بناء على ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على فعل ضده
فيكون واجبا بناء على وجوب المقدمة والمحشي منع التوقف فلا يرد عليه بان ترك الزنا
ليس بواجب لما ذكر فهو جواب اخر على الاستدلال انما هو دليل اخر على مذهب الكعبي
وتوجيهه فلا يليس بغرض المحشي ومع كونه دليلا يقام على هذا المطلب لا يكون عليه ان المراد
لكون ترك الزنا امرا عدميا انه ليس متعلقا للقدرة كما ذكره بعض على ما هي الحكم والاستدلال
عليه هو يرجع كما تعرفه وان اراد انه ليس بثابت بالذات ومناطا للحكم فلا يمنع التعلق التكليف الشهر اه
به وان كان متعلقا للقدرة فضعفه ظاهر لانه قول بحكم العقل والرجم بالغيب
بلا دليل ولا ضرورة مع ان الشرع مدفع في الوجه بما ذكر او لو سلم فلم لا يجعل متعلق

لعله التخفيف والرقة انما اوجب تغاير الحدين واما وجوه اخر غير ذلك
عند بعضهم ان الرخصة والعزيمة قد تطلقان على معنى الوجوب وان الرخصة
الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاصلي كالقصر والسواك والفطر في
غير رمضان العام والغرض ما اختلف من عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر
رابنا ذكرنا ما وقع الرخصة والعزيمة من كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح فلا تغفل
قال العلامة قدس سره وقد يجب لعذر اما ذكره العلامة الحلي رحمه الله
قوله قدس سره قال اختلف الناس في التكليف بالمأمور به مع العذر كالخائف
بهذا الوجه الاشاعرة الى عدم جوازه ثم اختلفوا في الوضوء فذهب ابو الحسن الاشعري تارة
الى عدم وجوبه وتارة الى وجوبه وكلاهما قول اصحابنا مع انه يلزم الوضوء على
الوضوء وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى جوازه لكن لم يوجبه وكان بعضهم انه ان كان لعذر
كالمرض والحبس والخوف من العدو جاز التكليف به واقتضاه
الغزالي انتهى وكان هذا هو الحق كما يظهر من ملاحظة دلائلهم وكلماتهم ويشهد له
سياق كلامهم ان العذر متى لم يذكر اخال المتبع العادي والظاهر كما يفهم من
اطلاق كلام العلامة الحلي ره انه كان مثل المتبع الذاتي لان العذر له كالجواز
يعولون بعدم جواز التكليف به والاشاعرة بجوازه ولم يفهم من ذلك الزمان
العمل بالمفصل المذكور نعم الخائف فانهم قائلون بانه يجب في المسئلة عدم جواز
التكليف بالمأمور به اصلا وهو مذهب الحنفية وجوازه مطلقا وهو منسوب الى الحنابلة
الاشاعرة وجواز التكليف بالمأمور العادي دون الذاتي وهو ما ذكره الشارح المحقق
واما ما نقل عن العلامة الحلي من عدم جواز التكليف بالمأمور الذاتي موافق للعزيمة وجوازه بالمأمور
العذري موافق لجميع الامة فلعل توهم ان ما فصله مذهب الكل لعل بعضهم توضيح
الامر وعدم ذكر حال المأمور العادي فان كان جواز التكليف به نحو موافق للمخالف فان

لم يجز التكليف به الا في موارد العذر فيه اشكال مما فهم من كلام الشارح العلامة
وجماعة اخرين لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام العلامة الحلي ره ان العذر يأبى
باستتباع التكليف بالمأمور العذري ايضا حيث جعل مذهب الغزالي مذهبا ثالثا مقابلا
لمذهب العدلية والاشاعرة والا لما كان فرق بين العدلية وبينه مما ذكره
الا ان ينقل عن الغزالي ما يدل على جواز التكليف بالمأمور العذري والظاهر بعيد في ان نسبة
استتباع التكليف به اليهم وقع فكيف يحمل هذا على دعوى الاجماع الذي ذكره
العلامة على جواز التكليف به ولا مجال للوهم ان مراده ره ما لا يستتبع العذر
مطلقا وغرضه الشهور لان ما نقل عن الغزالي وما اجاب به غير صريح في ان
مراده ره هذا المعنى بعد فرض الظاهر ان مراد العلامة من جواز التكليف بالمأمور
العذري جواز التكليف بما علم انه عدم وقوعه لان مثل هذا يقتضي بالعذر ومن
وانما حذف متعلق جواز التكليف به والام يقع التكليف عالم يقع وهو بقرينة
بالضرورة من الدين ومراد العلامة ره انه لا يجوز التكليف بالمأمور العذري
لكن اعتقد ان مثل هذا النسق مما لا عبرة بمثل هذا الامر لعدم سلامته من شائبة
استتباع اصلا والالزام الاضمار على خلاف الظاهر والحاصل ان من المعلوم لكل الاجماع على
ان يقصد التكليف بما علم انه لم يقع عدم وقوعه ولما كان من مذهب العلامة
ان هذا يقتضي بالعذر فلا جرم على اجماع على جواز التكليف بالمأمور العذري وزاده جواز
التكليف به فرض المسئلة واما العلامة الحلي ره فهو قائل بجواز التكليف عالم يقع لكن المقصد
ليس مستفادا بالعذر او المراد بالمأمور التكليف بالمأمور بالعذر فلا اشكال والحق ان المتبع
بالعذر ان كان استتباعه ناشيا من التكليف وكان من جانبه فيجوز التكليف به
وكل ما كلفنا به ولم نتمكن اختيارا من هذا القبيل اذ ما صار مستفادا بالعذر لكن يكون
بنفسه راجعا اليه ولا فرق في التكليف به بين هذا الاعتبار وما تقدم سابقا

لا يخفى ان الشرح والاعتبار
يقتضي ان صحة التكليف به
عالم انه لا يقع موقوف على
وجه ما ذكرنا في الشرح

بوجه ما لا يمكن تصوره موجودا وهذا يكفي للطلب فصدق الظاهر ان الموضوع
هو العلم المكلف مكونا ما لا اذا لم يعلم فلا ريب في جواز التكليف به وح نقول اذا لم تكن
محالا لا يمكن وجوده فلا يكفي تصوره موجودا بوجه ما او بكنهه بالاعرض
بسيطا اصلا واذا لم يمكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على زعم المستدل
ومما يحقق ما ذكرنا ان الاستشناع ليس الا ما يسنا بالغرض فيصور بما يصور حقيقة
الشيء ولا يعلم كونه مستشعا ويطلب فلا بد من فرض العلم بكونه مستشعا وح لا فرق بين
تصوره بالكنه وبالوجه فتامل مثل بصور الاربعة الذي هو فرض الواقع
فان كل ما هو فرد في الواقع ليس باربعة فلا يمكن ان يكون المتصور اربعة وجودا
في الواقع وبهذا اندفع ما قيل انه اذا توهم الاربعة بدون الزوجية كانت اربعة
ان كانت لا يمكن ان لا يكون موجودة في الخارج بدونها والحاصل ان مراد الشارح
انه اذا تصورا لم يمكن تفصيل الامر وجاز ان يكون المتصور اربعة ومرادهم انه
اذا توهم رفع الزوجية عن الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون الموهوم الا تحت
وهذا منافاة بينهما وهو حق لكن في كلام الفرق الذي ذكره بين الذات واللازم
تخريج اشكال لانه اذا توهم رفع احد اجزاء الاربعة الغير اللازمة لم يلزم ان لا يكون
الاربعة اربعة والحاصل انه لا يمكن ان توجد الاربعة موجودة في الخارج بدون
احد اجزائها واذا توهمت بدونه فيكون اربعة لكن اذا تصورت
على خلاف ما هي عليه فلا فرق بين الذات واللازم في الخارج بهذا الوجه الا
ان يكون مرادهم انه اذا تصورت الاربعة فرضا نفسها بدون الزوجية
اي اعتبرت الاربعة من حيث هي بدون الزوجية هي اربعة واما اذا اعتبرت
اجزاء من الاربعة فقط بدون الجزء الرابع فلا يكون ذلك المتصور اربعة
على بعد وهو بعيد فتامل قد كنت اما اولا فلا يقال ان الشارح اورد

الاولى ان يقال ان قصد من توجيه اصحاب الحواشي وظاهر انه موجود في مقابلة ولا
الاولى ان يقال الاول لظهوره اذ ليس المستحيل الا ما يكون وجوده مطلقا محالا ولا ان
اذ ليس الغرض في هذا المقام الاستدلال على وضع السوال اذ لا يعرف المتامل ان كلام
الشارح على ان محل ما ذكر المستدل في ان لا يمكن تصور المستحيل مشتاقا ما ذكره
الشيخ من انه لا يمكن تصوره بوجه وحمل جواب فان حمل على الظرف الطرفان
الذين ذكرهما الشيخ لتصور المحيز اذ لو لم يحمل عليه لكان معرض توجيه آخر لان
والظاهر ان في دفع السوال ان المدعى هو استشاع تصور المستحيل على وجه كذا
فلا يتوجه السوال عليه كما فعله المحشي وبهذا ظهر على من له ذهن قويم وعلى
هذا يتوجه عليه الايراد ان كل ما لا يعرف وما قررنا ظهر لك مما افاده بعض الفضلاء
من ان هذا المحشي سرك الورود ولم يعرف المحشي لسان الجواب وهذا نور شارح
الشارح مدفوع بما ذكر شارح الشرح اذ عرفت اصل المطلب ان المحال لا يمكن تصوره
الا على اعتبار من الاعتبارات على ما علمت وح نقول عليه ان هذا انما يصح
اذا المستحيل الذي لا يكون وجوده مطلقا محالا مطلقا كما هو المذكور ههنا واما
اذا عرفت بما يمكن تصوره بوجه ما فهو كاف للطلب على ما افاده
المحشي واما المحشي فهو ادرى بان المحال يمتنع عليه وجه الثبوت ولا يدري الطلب منه
وظاهر انه لو سلم هم في جميع المستحيلات فلا يجدي الاول والايراد الثاني الغير
المشي مقابلهم كما عليه ايراد اخر وهو ان ما ذكرت انما يدل على انه لا يمكن
تصوره بكنهه على وجه الثبوت فلم لا يجوز ان يتصور بوجه ما فيتصور مشتاقا
كما اورده المحشي سابقا ولا دخل لهذا الايراد ثم ذكر في دفع السوال ما لا يليق
ما ذكرت من تصور اجتماع الضدين باطل لانه لا يمكن تصوره بل انما يتصور
اجتماع المتخالفين وكم بينه وبين الضدين وظاهر ان هذا المقام لا يتوجه عليه مثل هذا الايراد

الايمان مع العلم بالتكليف بالتي وبالتسليم نقيضه فتدبره واعلم ان الحق خلافا لبعض المعتزلة

التقارير

ان التكليف بالمحال كالتكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين لذاته ومن جانب المكلف لان عدم القدرة سبب للتكليف بهذا اذ لو امر من لم يكن مكلفا بهذا الفعل وعدم قدرته انما لعدم قدرة المكلف بالمحال اذا كان التكليف بالمحال لسخفة واحال الامر على نفسه وعدم كونه كذلك كما اراد الفضلاء بهما نعم الوفاق والافاق لا مكابرة في قائل وهذا الحري بان يعلموا بحيثية به ولو ممكن العدل نعم ولا قائل بالايجاب ولا يتجه هذا الجواب اذ قد وقع في الامر بالتبليغ وقد اخبر عن حالهم بانهم لم يعيدوا الله قط لا في المرض ولا في المحال ولا في الاستحالة على ما هو الظاهر من سوق الآية وذكره المفسرون ولا شك ان المراد بالعادة ههنا هو الايمان لا حصول العبادات بالفعل القطعي فقد كلف بالايمان وبالنقيض بعدم الايمان وهو جمع محمود من المعتزلة فالحق في الجواب ما ذكرنا فتدبر وتدبر

فليتأمل فيه لان الرام سقوط التكليف عن اهل الجهل واضرابه مشكل جدا بل لا سعد وعن الضرورة من الدين فرحمه الله قال الشارح واخباره لرسوله كما اخبار نوح قال في الرد والنقد والشبهة باخبار نوح عليه السلام صريح بان الاخبار ليس لافادة العلم بل لاقامة الحجة والا لكان لقائل ان يقول لم امر الله تعالى نوحا ان يقول لقومه ما قال ايضا ان الله امرني ان اقول لكم ان لم تؤمنوا وتكفروا به يحل بكم عذاب اليم ونحو ذلك من الكلام الذي يفيد العلم بالعذاب وعدمه ايضا وانت خبير بان قوله تعالى ونذرتهم ايضا خطاب صريح الى النبي صلى الله عليه وسلم مكلف بالتبليغ بقوله تعالى واوحي الى نوح وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وما يتلوه ربما يقوى كون المقصود اخبار نوح عليه السلام والمراد طيه موكول عرضه الى اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم اصلا فاراد التشبيه كما ربما يؤيده اخبار بعد اما ما في شرح العقائد من ان الشبهة ليعلم ان اخبار نوح عليه السلام كان موكولا بلفظ ان اداء لم يحرم المكلف عن اخباره الرسول صلى الله عليه وسلم موكولا اولى بان لا يحرم عنه فكما ترى فافهم لان فائدة الابتلاء بعد اوان شهرتهم تسليم لكن تأمل فيه

٢٠١

فائدة

فائدة التكليف بالمحال لذاته بعض المواضع امرا فوكا تامل ويشهد الاخير ان الايمان

فائدة جليلة فائدة التكليف انما هو الابتلاء فالطالب يعرض للتكليف بجهد والا فهو سبحانه عالم بسره والامور لا يحتاج الى الابتلاء فرع اخبارهم بانهم لا يكادون يكلفوا فلا يقع لهم في الظاهر ولا يمكنهم ان يعلموا انا لا نستحق العقاب اذا لو كلفنا به لا مستقبلا قائل وقال شارح الشرح ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا كوا هو رد الاخبار بانهم لا يؤمنون اولم يكونوا اذا ورد ولم يسمعوه او سمعوه ولم يصدقوا به اما لو صدقوا او علموا ان العقاب يمتنع منهم البتة لسقط التكليف عنهم بذلك باتفاق على ما سبق ولا يلزم من بعد احد تكليفهم بالايمان على تقدير سماع الآية الدالة على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها وقد يكفل لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون انتهى وفيه كبت للانام اذ سمعوا بهذا الخبر من الله جزم على معتقدهم من ان فائدة التكليف الابتلاء بحصول التكليف وان لم يصدقوا به لانهم يعلمون لا يجاء اما ان تكون صادقا او كاذبا فعلى الاول يمتنع منهم العقاب فيستحيل منهم العزم وعلى الثاني فلا كبت بعينه فيمتنع ايضا العزم على امتثال تكليفه فلا فرق بعد السماع بين العلم وعدمه نعم اذا سمع الاخبار من غير الله يحتمل كذبه واعتقد فيه عدم العقاب لا يسقط التكليف وكانه لذلك قال الشارح بعد علمهم باخباره فالمعتبر هو العلم فالاخبار لا يصلح فتدبره الاظهر تحرير المسئلة هكذا ان ما كان منتهيا الى شرط في التكليف حصوله بلا خلاف فالاولى ان يصرح بخروجه عن موضوع هذه المسئلة لان النزاع انما وقع فيما لا يعلم انتفاء شرطه وان انتفاء شرطه مشتبه زمان عدم الشرط بالعدم حال واما قيد بالشرعي مع ان التوجه الذي هو مناط الامر مشترك بين الشرعي والعقلي لانه لما كان الشرط الشرعي الذي كلفوا بهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا

ف بعض الوقت فيصح التكليف به قطعا لكن ان كان ذلك البعض من اول الوقت
ولم يكن مكلفا به فوت الحج حتما اذا تصل الشرط فى اخر الوقت وصار مكلفا
به وان كان من اخر الوقت ولم يكن مكلفا به فيه حصل بل فى اول الوقت فان
كان لبطن بقاوه الى اخر الوقت بشرط التكليف فالم يتأثر وعدم
بناء على ما سبق من حكم من اخر بطن السلمة ومات فجأة فتذكر وان لم يطن
ذلك فتأمل بالتأمل فيما ذكرنا هذا ما عليه الامر فى نفس الامر والله يعلم وعلينا نفل الوسع
كل نهوض فرض منه الذى ينتفى التكليف بعد القضاء لعلم كونه مكلفا به
فيه واما قبله فلا يعلم بناء على مذهب المعتزلة لاحتمال ان لا يتحقق بصفة التكليف
فيه وان علم كونه مكلفا به فيتسلم والحاصل انه اذا مضى بعض الوقت يكون
المقدور شرطا للفعل لو كان تكليف به هو فى الوقت فاذا لم يعلم البقاء
بصفة التكليف فيه لم يعلم التكليف وقول الشارح فتفرضه زمان ما
اه ناظر الى هذا لانه كونه لا يعلم بصفة التكليف حال المباشرة الى آخره
المحشى وقوله الاجماع على كفى الوجوب والحرم مثل الكعبى اه اراد به هذا الى آخره
الاجماع واقع على علمنا بتحققها قبل الكعبى بعنوان انه يكون مكلفا لانه
كان مكلفا على ما علمت فرفع ارادة العدم وعلى ذكره المعتزلة لا يكون
اذا لم يحقق الفعل كما ان لا يعلم بصفة التكليف فى باقى الوقت الذى يصير فيه
للفعل فلا تكليف فيه فكيف يحصل العلم به وكمل الصواب ان يكون مراده
بقبل الكعبى قبل دخول الوقت او بعد حول الكعبى قبل دخول الوقت اى الاجماع
على علمنا بتحققها قبل دخول الوقت فلا دلالة فى شئ من القولين على ان المراد
وقت المباشرة ولو فرض انها به فذلك فلا ثمرة به بعد ظهور المقصود فتأمل
اشارة الى دفع الاعتراض لم يدفع الاعتراض الا مجرد دعوى اذ قد عرفت انا لا لم

الا لطن

الا لطن الاجمالى ليس الا علينا فيما ذكر ... راهم ٣ لوجوب الفتح
معانه كما ذكره الشارح لكن الشارح لم يحمله على ذلك بل حمل الامر للتعليم قول القاضى
فى تعليله حيث ادعى الاجماع على تحققها مطلقا لا فى خصوص فتح ابراهيم ٣ وانما حمل كلام
القاضى على ذلك تعليل له لانه يتجه اى اخر كما ذكره الشارح اذ لو كان الايراد هو
ما صرح بلفظه قال على ما هو ذا فى بعض الكتب كذا فى الشرح وقد ظهر
ذكرنا حال ما ذكره على توجيه الشارح فتأمل فى تعليله فافهم ان قالوا
اولا لوضع التكليف اه اذا كان الكلام فى عدم جواز التكليف بمعنى هذا دليل
تام بناء على ما ذهبنا اليه من عدم جواز التكليف بالمحال واما لو كان من التكليف
الظاهرى وصدور الخطاب فضعيف ظاهر فقد برهن فى هذا الاستدلال الشارح
الى ان الكلام فى الشرائط ... ر المقدورة فافهم ان قالوا احدهما ان
الدوران لا يفيد ضعف هذا الجواب بناء على ما ذهب اليه العدلية لان التكليف
بالمحال مطلقا قبيح من العلام الحكيم فاذا كان الفعل من الشروط محالا لذاته ممكنا كالشرط
لكون التكليف به قطعا ولا يصح كونه بعد استجماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى
الشارح اوالثانى الزمناه نعم ولا يصح الالتزام كما عرفت وكونه على محل النزاع لم
نعم لا يسمى النزاع فيه خلافا بل هو متفرع على مسئلة تكليف المحال واما القول بجواز
التكليف بمسامع القول باستحالة التكليف المحال كما ذكره المص فمما لا يعقل هذا وهذا
اذا كان النزاع فى التكليف بمعنى واما اذا كان فى التكليف الظاهرى فما ذكره المعترض
كما علمت ولا تتفرع على مسئلة تكليف المحال فتأمل هذا اى الحكم بصحة اه يدل على
ان هذا ليس تصريحا الا باشتراط الامكان العادى الصادق بعدم المص فالخصم يحتمل
ان يكون التكليف بالمحال العادى فقط كما هو الواقع فلا يجوز التكليف بالمحال مطلقا
سواء كان ذاتيا او عاديا كما ذهب اليه المتأخرون الى آخره وعلى كلام العلامة الحلى